

中国佛教百科全书

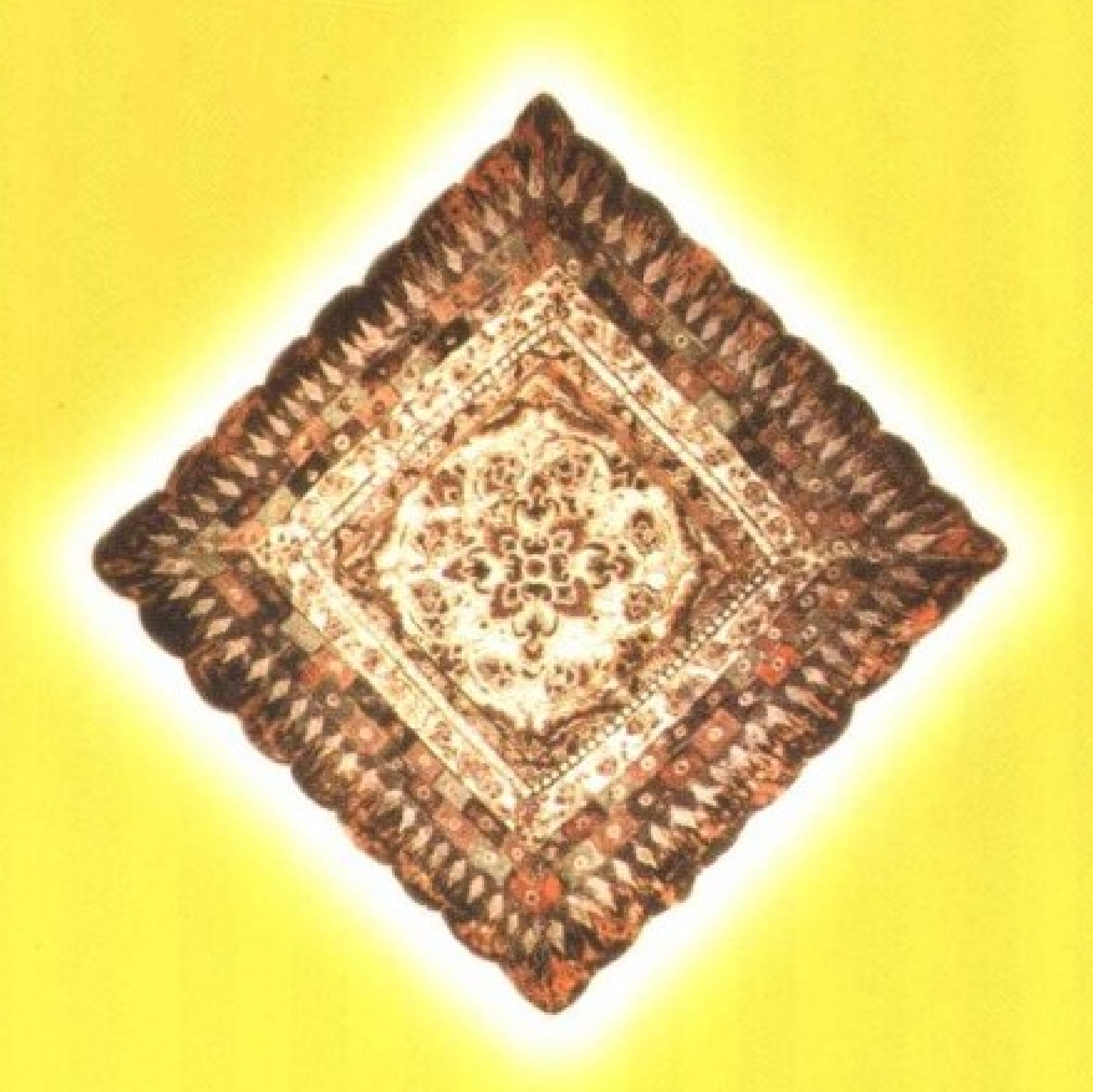
赖永海 主编

宗派卷

上海古籍出版社



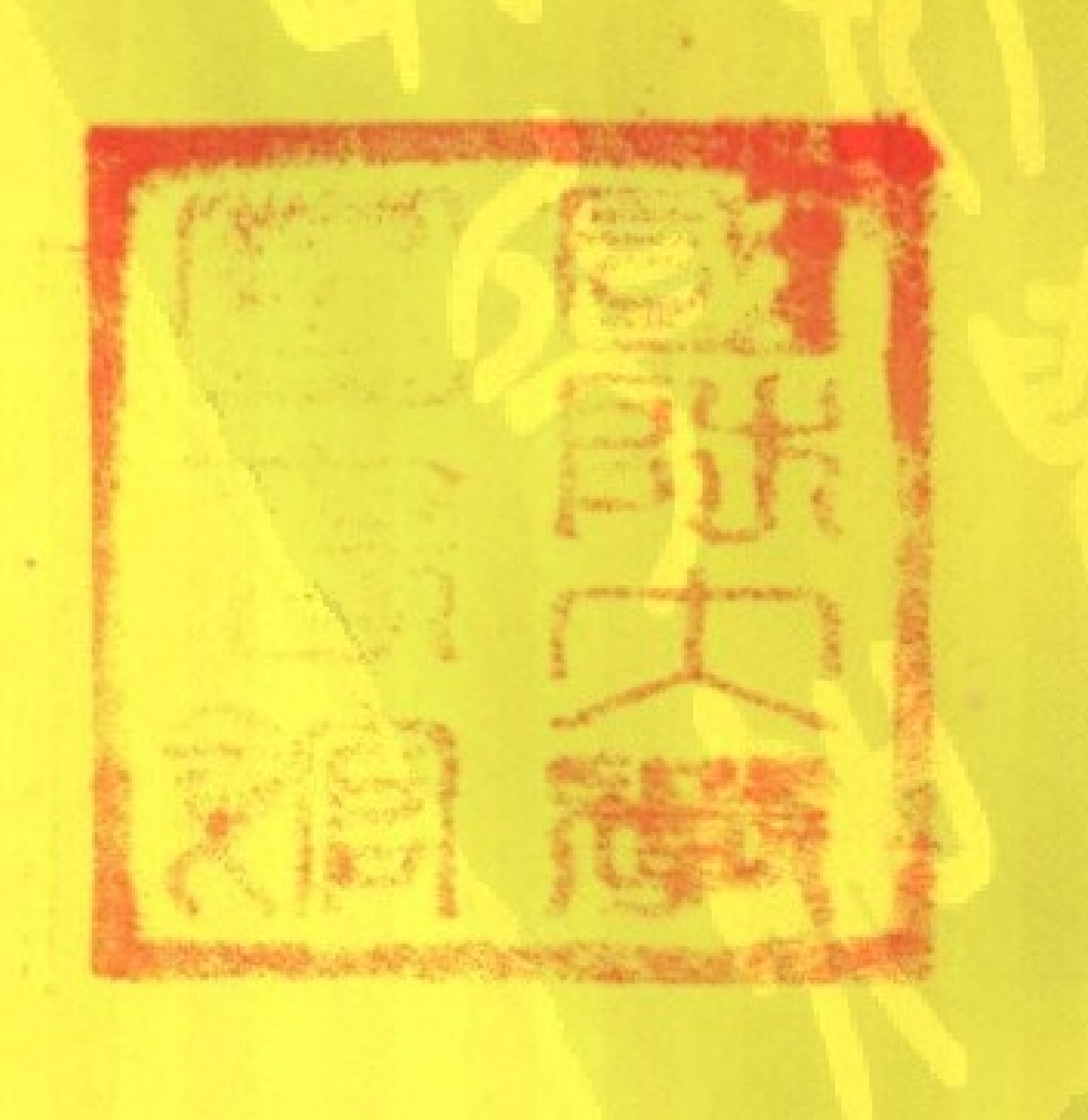
中国佛教百科全书



宗派卷

潘桂明 著

上海古籍出版社



图书在版编目(CIP)数据

中国佛教百科全书·宗派卷/潘桂明著. 一上海:上海古籍出版社,2000.12
ISBN 7—5325—2839—1

Ⅰ.中... Ⅱ.潘... Ⅲ.①佛教-百科全书-中国 ②佛教教派-中国 Ⅳ.B94-61

中国版本图书馆CIP数据核字(2000)第59681号

中国佛教百科全书
宗派卷
潘桂明 著
上海古籍出版社出版
(上海瑞金二路272号)
新华书店上海发行所发行 上海古籍印刷厂印刷
开本850×1156 1/32 印张12.5 插页5 字数297,000
2000年12月第1版 2000年12月第1次印刷
印数:1——6,000

ISBN 7—5325—2839—1
B·325 定价:26.50元

《中国佛教百科全书》编辑委员会

总　　序

佛法广大，号称八万四千法门；经典浩瀚，总有三藏十二部之众。这是一份极可宝贵的人类遗产和精神财富。随着人们对其宗教、文化乃至社会价值认识的不断深入，时下学佛者日多。然而，面对八万四千法门，究竟应该从何而入？浩如烟海的经典宝藏，又如何才能真正做到开卷有益？初学有得者，怎样才能循序渐进、更上一层楼？素有研究者，又如何广开思路、进一步发掘佛教的文化、社会价值，为净化人的心灵、创建时代的精神文明做贡献？凡此种种，《中国佛教百科全书》将试图做出力所能及的努力。

佛教经典浩繁、义理精深，《经典卷》对所有重要佛教经典的结集、分类及各部经典的撰译者、基本思想及其在佛教史上的地位等进行简明扼要的介绍与评释，让你一目了然，阅藏知津；《教义卷》则对整个佛教基本教义的形成、思想意蕴和哲学内涵等分门别类地进行了深入浅出的阐析与评述，使人们对佛教义理的思想内容和哲学意蕴有一个较为全面、清晰的了解。

佛教源远流长，宗派繁多，《历史卷》对佛教传入中国后的历史发展及这种发展的社会历史根据、思想文化背景等进行了线条清晰而又资料翔实的梳理与剖析，以有限的篇幅展现了中国佛教的历史衍变和发展大势；《宗派卷》则对中国佛教史上从魏晋南北朝般若学的“六家七宗”到隋唐佛教的四大宗教各自的思想渊源、学

术传承、基本义理以及各派之间的相互联系及此消彼长等,进行了颇为深入的论述与辨析,一展隋唐佛学盛世之风采。

中国佛教,自汉魏至明清,高僧辈出,代有其人,《人物卷》对中国佛教史上较著名大德高僧之生平活动、思想特质、译经弘法、道行德操等的报道,既客观公允,又深入具体,从一个侧面反映了中国佛教发展的历史风貌。中国佛教的制度仪轨,有些承续于印度佛教,有些则颇具中国特色,史称"马祖创丛林,百丈立清规",说明中国佛教的寺院制度和礼仪清规多有本土僧人的创造,《仪轨卷》对中国佛教的寺院殿堂、教职教制、节日礼仪乃至罗汉诸天等都有较详尽具体的介绍与述评,借此可以一窥汉化佛教的制度仪轨和寺院生活。

中国佛教的另一个重要特点,就是受中国传统文化的影响逐渐走上中国化的道路,隋唐以降,中国化的佛教又反过来对中国传统文化产生巨大的影响,此中尤以禅与传统诗书画的结合进而演化为禅诗、禅画表现最为突出,《诗偈卷》精选了近二百篇的诗词偈句,既深入地剖析了这些诗篇的文学意韵,又着重揭示其中所蕴涵的佛理禅趣,并且通过比较分析的方法,探讨了禅与中国古代诗歌之间的相互渗透和相互影响,使人们确实地看到,禅与古代诗歌的关系,正如古人所说的:"不懂得禅,不足以论诗。"《书画卷》则采取个案分析与历史叙述相结合的方法,较深入地揭示出佛理禅趣与中国古代书画的相互关系。一方面,僧人禅师常常染指书画,另一方面,书画家也多涉足佛教,一方面,佛理禅趣大量融入书画之中,另一方面,书坛画苑处处流露出禅机佛意,中国古代书画的历史发展,确实与中国佛教思想的演变遥相呼应、息息相关。

佛教艺术是中国佛教文化的一个重要组成部分,此中尤以佛教建筑、佛教雕塑以及佛教对中国古代建筑、雕塑艺术的影响,值得人们进行深入的探讨和发掘。《雕塑卷》对佛教雕塑艺术的传

入、流变及其形成中国特色的发展道路、对佛教雕塑的造型、装鎏乃至石窟艺术中之彩塑、壁画等，都进行颇为深入、详尽的介绍、剖析与论述，较系统地再现了中国佛教雕塑艺术的全貌。《建筑卷》则对中国佛教建筑之历史发展、各派佛教寺院之布局、各种佛教殿堂之结构及其特征乃至典型之佛教建筑如寺塔、经幢等，都进行较全面甚至颇为专业性的介绍和评析，不仅对于人们了解历史上的佛教建筑，而且对于日后的寺院、殿堂的构建等，都有一定的借鉴意义。中国古来有“天下名山僧占多”的说法，历史上的名胜古迹多与佛教有联系，中国佛教的发展也常与寺院之变迁相关联，《名山名寺卷》除了对中国佛教四大名山进行由点到面的详细介绍外，还收录了全国著名寺院数百个，并对其地理位置和人文景观、创寺高僧和宗派特色、历史沿革和现存规模等都进行较为具体的绍介与点评，举凡“到此一游”者，既可一览祖国的名山宝刹、风景名胜，又能从一个侧面窥探中国佛教的此消彼长和迁流演变。

《中国佛教百科全书》凡十一卷，总约三百万字，从经典、教义、人物、历史、宗派、仪轨、诗偈、书画、雕塑、建筑、名山名寺等十一个方面，较全面系统地再现了中国佛教及中国佛教文化的总体面貌及其历史发展，其中，既有基本知识的介绍，又有主要义理的阐释；既有历史发展的概述，又有个案的深入剖析；既有宗教意义的阐发，又有文化价值的揭示。就编撰者的主观愿望说，力图把通俗性与学术性较好地统一起来，使《全书》既是初学者登门入室之阶梯，对佛学研究者又具有较高的参考价值。当然，由于编撰者的学力识见等多有局限，书中之错讹偏颇在所难免，凡此，均俟之于方家大德的赐正、教示。

赖永海

潘桂明，1944年生，上海金山县人。1982年毕业于中国社会科学院研究生院宗教学系，获哲学硕士学位，现为苏州大学教授。著有《中国禅宗思想发展历程》、《智顗评传》、《宗镜录释译》等。

装帧设计 速　泰　熙
电脑制作 南京紫光图文

赖永海，1949年生，福建平和人，哲学博士，现为南京大学教授，南京大学中华文化研究院院长。主要著作有《中国佛性论》、《中国佛教文化论》、《佛道诗禅》、《佛学与儒学》、《湛然》、《维摩诘经释译》、《楞伽经释译》、《高僧传释译》等，1991年被国务院学位委员会和国家教委评为“在工作中做出突出贡献的中国博士”，1993年被国务院学位委员会评为博士生导师。

目　　录

宗 派 卷

第一章　魏晋的般若学

魏晋时期,门阀士族地主大力推行玄学,并以此取代两汉的经学而成为学术思想的主流。玄学家以老庄思想解释儒家经典,提出有无、本末、动静、体用等一系列重要哲学范畴,论证现象世界背后存在着真实的、永恒不变的、超言绝象的精神性本体——"道"或"无"。佛教般若学说旨在论证客观世界的虚妄不实,宣扬"诸法性空"思想,认为只有通过般若智慧证得永恒真实的"诸法实相"、"真如法性",才能获得觉悟和解脱。般若学的这种理论与玄学思想有许多相似之处,所以在魏晋时期得到迅速发展和广泛传播。在这一过程中,不仅佛学有玄学化的趋势,而且佛学也对老庄之学产生影响。

般若学的主要经典依据是《般若经》。《般若经》属印度早期大乘佛经,其内容并非一次性完成,若按篇幅大小、品数多少,则可分为《小品》和《大品》两类。《小品》始译于东汉,至东晋时已有以下三种异译本:一、《道行般若经》十卷(东汉支谶译);二、《大明度无极经》四卷(吴支谦译);三、《小品般若波罗蜜经》十卷(后秦鸠摩罗什译)。《大品》始译于西晋,至东晋时也已有下述三种异译本:一、《放光般若经》二十卷(西晋竺叔兰、无罗叉译);二、《光赞般若经》十卷(西晋竺法护译);三、《摩诃般若波罗蜜经》二十七卷(后秦鸠摩罗什译)。

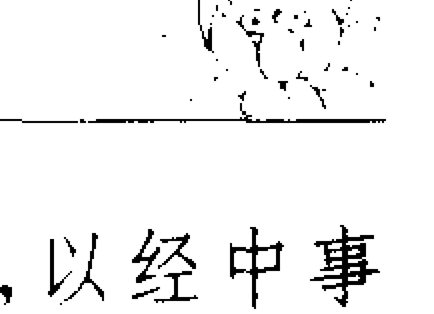
"般若",梵文 Prajñā 的音译,意译为"智慧";全称"般若波罗蜜多"(Prajñāpāramitā),意译"智度"。它是大乘所说"六度"(布施、持戒、忍辱、精进、禅定、般若)之一,意思是通过修得智慧,抵达涅槃彼岸。而这一"智慧"的内容就是对世界本质"空"的认识。所以,吕澂先生说:"般若,就其客观方面说是性空,就其主观方面说是大智(能洞照性空之理的智慧),把主观和客观两方面联系起来构成一种看法,谓之'空观'。"(《中国佛学源流略讲》,46 页,中华书局 1979 年版)在这一意义上,般若的实质也就是空观;空观的过程就是以智慧洞照万法性空,其关键在于修得智慧。

由何晏、王弼开创的玄学"正始之音",是在汉末崇尚《老子》的风气中形成的,着重阐发"以无为本"的思想,被称作玄学"贵无"派。支谶翻译《道行般若》,几乎与《老子》在汉末的盛行同时。至三国时,研究《般若经》已开始成为一门独立的学问,即"般若学"。般若学是佛教以纯理论形式进入上层社会的开端,直到两晋,始终是佛教中的显学。名僧与名士的交游,也往往以般若学为契机。王室贵族和奉佛的士族官僚,几乎没有不研习《般若》的,《般若》成为名士玄谈的重要资料,名僧藉老庄等传统文化的高度修养,大多能于般若演示新义。东晋孙绰作《道贤论》,以七道人与七贤人相比拟,使名僧与名士、般若与玄学,相得益彰。

据后秦僧睿总结,在鸠摩罗什之前,般若学的发展经历了两个阶段,即"格义"和"六家"。

所谓"格义",是指援引中国传统儒、道概念来解释佛学概念,着重从义理上融会中印两种不同思想,消除在佛玄交流中的隔阂和抵触。格义的方法,早在汉末魏初已经使用,但把格义作为通行法则,则始于佛图澄门下、与道安同学的竺法雅。《高僧传》卷四说:

(法雅)少善外学,长通佛义。衣冠士子,或附谘禀。时依



> 雅门徒，并世典有功，未善佛理。雅乃与康法朗等，以经中事数，拟配外书，为生解之例，谓之“格义”。及毗浮、昙相等，亦辩格义，以训门徒。雅风彩洒落，善于机枢，外典、佛经，递互讲说。与道安、法汰，每披释凑疑，共尽经要。

格义的前提是熟悉内外典籍及其思想内容。竺法雅“少善外学，长通佛义”，所以能“外典佛经，递互讲说”。其弟子虽“世典有功”，但“未善佛理”，所以能以格义手段，引导他们由世典悟入佛理。

道安早年也承认格义，并无排斥之意。其弟子慧远“引《庄子》为连类”，未加干预。《高僧传》卷六《慧远传》：

> 远年二十四，便就讲说。尝有客听讲，难实相义，往复移时，弥增疑昧。远乃引《庄子》为连类，于是惑者晓然。是后安公特听慧远不废俗书。

但是在后来，道安对格义开始有所微词，认为，“先旧格义，于理多违”（《高僧传》卷五《僧光传》）。格义方法注重文义的贯通，容易流于章句是务，而违背佛学的旨趣，他说：

> 考文以征其理者，昏其趣者也；察句以验其义者，迷其旨者也。何则？考文则异同每为辞，寻句则触类每为旨。为辞则丧其卒成之致，为旨则忽其始拟之义矣。（《出三藏记集》卷七《道行经序》）

这说明道安已经看到了格义的弊端，试图予以改变。于是他转而译介《毗昙》，因为《毗昙》采取给概念下定义的方法来表达佛理，其准确性是“格义”所不可比拟的。但这也并未从根本上解决问题。道安曾为众多佛典作注释并撰序文，用以阐明经义，据说由此而使“文理会通，经义克明”，“妙尽玄旨”（《出三藏记集》卷十五《道安法师传》），但他实际也并未真正抛弃格义手段。从道安的众多经序中可以看出，他对佛经的理解，没有完全超越魏晋玄学的思想体系；他的佛教般若学，仍然受到老庄之说的影响。任继愈先生指

出:“他并不是故意与佛教哲学本来的意义相违背,但是由于时代的局限,他所理解的佛学只能是玄学化的佛教哲学。”(《汉唐佛教思想论集》,13页,人民出版社1973年版)如道安对般若原理曾有这样的描述:

其为象也,含弘静泊,绵绵若存。寂寥无言,辨之者几矣。恍忽无形,求矣漭乎其难测。圣人有以见因华可以成实,睹末可以达本,乃为布不言之教,陈无辙之轨。(《出三藏记集》卷十《道地经序》)

寄息,故有六阶之差;寓骸,故有四级之别。阶差者,损之又损之,以至于无为;级别者,忘之又忘之,以至于无欲也。无为故,无形而不因;无欲故,无事而不适。(《出三藏记集》卷六《安般注序》)

这里,不仅运用的名词概念,而且表达的思想内容,都是玄学化的。正因为如此,道安所创的般若学本无宗,在很大程度上也可视为格义佛教的产物。

由于般若学和玄学同属本体论的哲学思维,所以格义佛教主要围绕着本体论的哲学问题,通过对有无、本末、色心等范畴的辨析,沟通佛学与玄学。在这种学风的推动下,形成了一种具有民族特色的般若学思潮。同时因受格义思想方法的影响,般若学者们不同程度上背离了《道行》、《放光》等般若经典的固有说法,把玄学的争论带入佛学,在般若学内部造成学派的分化。这就是所谓“六家”或“六家七宗”。

后秦僧睿最早提出“六家”之说,认为般若学派众多,但概括起来则分六家。他说:

自慧风东扇,法言流咏以来,虽曰讲肆,格义迂而乖本,六家偏而不即。性空之宗,以今验之,最得其实。(《出三藏记集》卷八《毗摩罗诘提经义疏序》)



所谓“六家偏而不即”，指未能达到即体即用、即有即无等“相即”的认识。虽然僧睿没有具体指出哪六家，但在文中将六家与格义并提，意为因格义的提倡而使各家般若学自由发挥。若据僧肇《不真空论》所说，则以为当时般若学可概括为心无、即色、本无三家。而“六家七宗”的说法则始于刘宋昙济的《六家七宗论》。此论现已不存，但在梁代宝唱的《续法论》中曾予以引用。唐代元康作《肇论疏》，记述六家七宗，说：

> 梁朝释宝唱作《续法论》一百六十卷云，宋庄严寺释昙济作《六家七宗论》。论有六家，分成七宗。第一本无宗，第二本无异宗，第三即色宗，第四识含宗，第五幻化宗，第六心无宗，第七缘会宗。本有六家，第一家为二宗，故成七宗也。

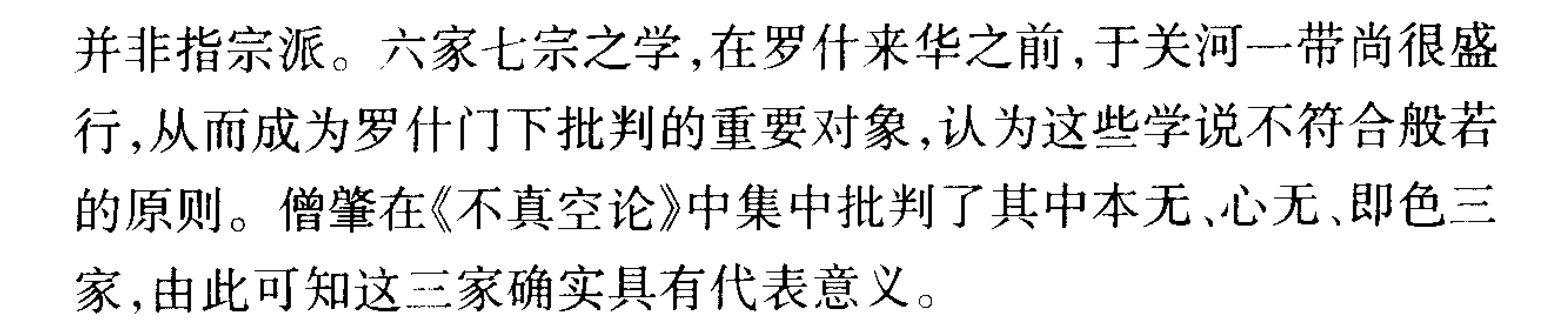
另据隋代吉藏的《中观论疏》所说，“什师未至，长安本有三家义”。在鸠摩罗什入长安前，般若学主要为三家，第一本无，第二即色（即色又分关内即色和支道林即色两家），第三心无。

综合上述各家所说，可以认为，“六家七宗”的分类着眼于当时般若学的全貌，而“三宗”的分类则侧重于最有影响的几个般若学派。根据汤用彤先生考证所得，六家七宗及其代表人物是：

六家	七宗	代表人物
本无	本无	道安（性空宗义）
	本无异	竺法深　竺法汰（竺僧敷）
即色	即色	支道林（郗超）
识含	识含	于法开（于法成　何默）
幻化	幻化	道壹
心无	心无	支愍度　竺法蕴　道恒（桓玄　刘遗民）
缘会	缘会	于道邃

（见《汉魏两晋南北朝佛教史》上册，194 页，中华书局 1983 年版）

“七宗”的“宗”与“六家”的“家”意义相等，都是指一类主张和学说，



并非指宗派。六家七宗之学，在罗什来华之前，于关河一带尚很盛行，从而成为罗什门下批判的重要对象，认为这些学说不符合般若的原则。僧肇在《不真空论》中集中批判了其中本无、心无、即色三家，由此可知这三家确实具有代表意义。

一、本无宗

本无宗包括本无宗和本无异宗两家。两家观点基本一致，即都把宇宙万物的本体规定为“本无”，并根据“本无”来阐发般若性空原理。“本无”概念与玄学“以无为本”思想有联系，又是佛教“真如”概念的最初译语，表示性空的意思。两家的区别在于，本无宗主张“本无”是以无为本，而本无异宗则认为，“本无”应是无在有先、从无生有。吉藏《中观论疏》指出：

> 一者，释道安明本无义，谓无在万化之前，空为众形之始。夫人之所滞，滞在末有，若宅心本无，则异想便息。……详此意，安公明本无者，一切诸法，本性空寂，故云本无。此与《方等》经论，什、肇山门义无异也。次，深法师云：本无者，未有色法，先有于无，故从无出有，即无在有先，有在无后。

根据这一比较，可以看出，道安之说强调以无为本，诸法性空，属于哲学本体论；竺法深主张无在有先，无生万物，属于宇宙生成论。相比而言，道安之说，与佛教般若性空原理较为接近，所以被吉藏理解为“一切诸法，本性空寂”。意谓道安从“业感缘起”的角度讲“本无”，所谓凡因缘造就的现象，本性皆空。在吉藏看来，道安之说属般若正义，甚至不能列入“偏而不即”的“六家之内”。

但是，道安既然立“以无为本”，承认“无在万化之前，空为众形之始”，实际仍未摆脱王弼“以无为本”的玄学本体论影响。王弼

说:“天下之物,皆以有为生。有之所始,以无为本。将欲全有,必返于无。”(《老子注》四十章)道安的“本无”说,不仅继承了玄学的中心议题,而且立论与王弼基本一致。只是“王弼以《老》、《易》为依据,发挥其以无为本的思想,道安等以般若性空为依据,发挥其以无为本的思想。”(任继愈主编《中国哲学发展史·魏晋南北朝卷》,458页,人民出版社1988年版)正因为本无宗并未完全忠实于般若学说,所以受到僧肇的批评。僧肇的《不真空论》写道:

本无者,情尚于无多,触言以宾无。故非有,有即无;非无,无即无。寻夫立文之本旨者,直以非有非真有,非无非真无耳。何必非有无此有,非无无彼无?此直好无之谈,岂谓顺通事实,即物之情哉?

僧肇认为,从般若学非有非无本体论角度看,本无宗的缺点是割裂了有与无的关系,偏重于“无”,抬高“无”的地位,否定一切存在,连“假有”也不承认,与大乘空宗(中观学)的宗旨相违。依据般若学理论,“诸法亦非有相,亦非无相”,“诸法不有不无”,因此,有与无不能“宰割以求通”。僧睿后来在罗什门下受学中观学派理论,对大乘空宗般若性空思想理解较深,因而在肯定道安所立性空之宗“最得其实”的同时,也能指出其对般若“炉治之功,微恨不尽。当是无法可寻,非寻之不得也”(《出三藏记集》卷八《毗摩罗诘提经义疏序》)。所谓“无法可寻”,当指道安未有接触中观学派理论的机会。

本无异宗主张“从无出有”,认为“无”是派生万物的本原,与《老子》“有生于无”的命题相似。日僧安澄《中论疏记》卷三记载说:

(深法师)制论云:夫无者何也?壑然无形,而万物由之而生者也。有虽可生,而无能生万物。故佛答梵志,四大从空生也。《山门玄义》第五卷《二谛章》下云:复有竺法深即云:诸法

本无，豁然无形，为第一义谛；所生万物，名为世谛。

该宗虽然把“诸法本无”确定为第一义谛，但同时又主张“无能生万物”，实质上是以玄学来讲述佛学。“无能生万物”正是道安所反对的“虚豁之中能生万有”的思想，这种思想与佛教般若学说相去更远。况且当时玄学已由“从无生有”说发展到了“从自然而生”说，“无生一切”之说已经过时。

二、心无宗

心无宗的创立者是支愍度。东晋成帝之世，支愍度与康僧渊、康法畅等人由北方过江，来到江左，据《世说新语·假谲篇》所载，在入江东前，支愍度创立心无宗。

愍度道人始欲过江，与一伧道人为侣，谋曰：用旧义往江东，恐不办得食，便共立心无义。既而此道人不成渡。愍度果讲义积年。后有伧人来，先道人寄语云：为我致意愍度，无义那可立？治此计，权救饥尔，无为遂负如来也。

这一记载虽未必完全可信，但内中所反映的时代特点当是事实。当时持心无义的，并非支愍度一人，此说曾流行于江南各地，为僧肇《不真空论》首先批评的对象。支愍度是一位渊博的佛教学者，对《般若》、《维摩》等经典都作过研究。为了适应江东玄学思潮，不惜改变旧义而创立新义，这是可以理解的。

由于支愍度也未能真正把握般若性空原理，所以僧肇说：

心无者，无心于万物，万物未尝无。此得在于神静，失在于物虚。(《不真空论》)

意思是说，心无宗只是在主观上排除万物对心的干扰，却没有否认万物的存在。其优点在于使心神安静，缺点则在于未能破除外物。

所以，心无宗的思想可以用“心无色有”一语表述。唐代元康《肇论疏》说：

心无者，破晋代支愍度心无义也。……“无心万物，万物未尝无”，谓经中言空者，但于物上不起执心，故言其空。然物是有，不曾无也。“此得在于神静，失在于物虚”者，正破也。能于法上无执，故名得；不知物性是空，故名为失也。

元康对僧肇《不真空论》有关心无宗的评论所作的解释，基本上符合原意。指出，心无宗对般若空义的理解是片面的，只教人于物上不起执著之心，而未曾取消外物的有，即没有认识到一切事物的本质是空。吉藏的《中观论疏》也有类似解释，说：

“心无者，无心于万物，万物未尝无”。此释意云：经中说诸法空者，欲令心体虚妄不执，故言无耳；不空外物，即万物之境不空。

心无宗所理解的空，只是空其心体而不空万物，这种理解不符般若原意。般若学属于大乘空宗体系，按照般若经典的本义，其核心是要求用“破相显性”的方法，阐明般若性空的原理。宇宙本体绝对真实，它可以通过现象世界的无自性得以说明；般若性空就体现于事物的无自性之中。因为万物无自性，所以本质是空；万物的存在，只是假有，而非实有。

心无宗“不空外物”的观点与本无宗的见解正好相反，从而不免为后者所攻击。

时沙门道恒，颇有才力，常执心无义，大行荆土。汰曰：“此是邪说，应须破之。”乃大集名僧，令弟子昙壹难之，据经引理，析驳纷纭。恒仗其口辩，不肯受屈。日色既暮，明旦更集。慧远就席，攻难数番，关责锋起。恒自觉义途差异，神色微动，麈尾扣案，未即有答。远曰：“不疾而速，杼柚何为？”坐者皆笑。心无之义，于此而息。（《高僧传》卷五《竺法汰传》）

在这场辩论中，本无宗占有优势，心无宗处于下风。但是，通过辩论，“心无之义，于此而息”，这一结论恐怕有些夸张成分。果真如此，僧肇也就不必把心无宗当作重要的批判对象了。事实上，心无宗所主张的“种智之体，豁如太虚，虚而能知，无而能应”（《世说新语·假谲篇》刘孝标注），把般若之体归结为虚无的思想，在一定程度上与般若性空原理相合；僧肇《般若无知论》所说“圣心无知故无所不知”，与心无宗的这种主张有重要联系。

三、即色宗

据吉藏《中观论疏》卷二所说，即色宗有两家，其一是关内即色义，其二是支道林即色义。

> 一者，关内即色义。明即色是空者，此明色无自性，故言即色是空，不言即色是本性空也。此义为肇公所呵。肇公云：此乃悟色而不自色，未领色非色也。
>
> 次，支道林著《即色游玄论》。明即色是空，故言“即色游玄”。此犹是不坏假名而说实相，与安师本性空故无异也。

前者以为“色”由“极微”构成，故虽“色”而空，但极微则“实”，属于小乘“破析空”之说。安澄《中论疏记》卷二说，关内即色义“但知色非自色，因缘而成；不知色本是空，犹存假有也。”后者认为，“色”由“因缘”和合而成，或相对而言“色”，故“色”是空，而“因缘”与相对物不空。这一家保存资料较为丰富，影响也较大，所以后人论即色宗，多数直接指这一家。

支道林为阐述即色义，著《即色游玄论》、《释即色本无义》等，原文虽已亡佚，但主要内容可从安澄《中论疏记》卷三的引述中得知。

支道林著《即色游玄论》,云:夫色之性,色不自色;不自,虽色而空。知不自知,虽知而寂。彼意明色心法空名真,一切不无空色心是俗也。《述义》云,其制《即色论》云:吾以为即色显空,非色灭空。斯言矣,何则?夫色之性,不自有色,色不自有,虽色而空。知不自知,虽知恒寂。然寻其意,同不真空。正以因缘之色,从缘而有,非自有故,即名为空,不待推寻破坏方空。既言夫色之性,不自有色,色不自有,虽色而空,然不偏言无自性边,故知即同于不真空也。

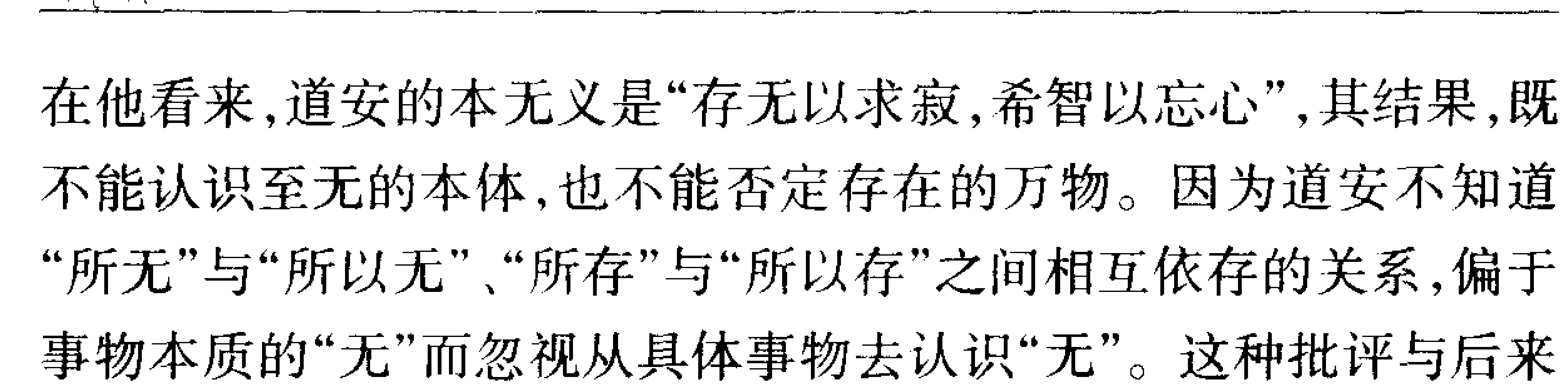
《即色游玄论》的中心思想,是"色不自色"、"虽色而空"。这与吉藏所说"明即色是空"一致。《述义》说支道林制《即色论》,根据该论内容看,也就是指《即色游玄论》。这一中心思想与《世说新语·文学篇》刘孝标注引支道林又一著述《妙观章》的精神也相吻合。《妙观章》说:

夫色之性也,不自有色。色不自有,虽色而空。故曰:色即为空,色复异空。

所以,"色不自色"、"虽色而空"是即色宗的基本主张。

但是,上述所引吉藏和安澄有关《即色游玄论》的解释,并不完全切合实际。吉藏认为,支道林"明即色是空","此犹是不坏假名,而说实相",且"与安师本性空故无异"。安澄则认为,支道林"色不自有,虽色而空"思想,"即同于不真空也"。事实上,支道林的即色义,既有高于道安之处,又有不及僧肇之所。支道林在《大小品对比要抄序》中,批评道安的本无宗义,说:

若存无以求寂,希智以忘心,智不足以尽无,寂不足以冥神。何则?故有存于所存,有无于所无。存乎存者,非其存也;希乎无者,非其无也。何则?徒知无之为无,莫知所以无;知存之为存,莫知所以存。希无以忘无,故非无之所无;寄存以忘存,故非存之所存。(《出三藏记集》卷八)



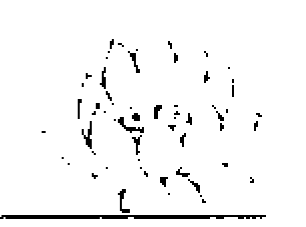
在他看来，道安的本无义是“存无以求寂，希智以忘心”，其结果，既不能认识至无的本体，也不能否定存在的万物。因为道安不知道“所无”与“所以无”、“所存”与“所以存”之间相互依存的关系，偏于事物本质的“无”而忽视从具体事物去认识“无”。这种批评与后来僧肇对本无宗的批评有些相似。接着，支道林在序中又说了自己的看法。

莫若无其所以无，忘其所以存。忘其所以存，则无存于所存；遗其所以无，则忘无于所无。忘无故妙存，妙存故尽无；尽无则忘玄，忘玄故无心。然后二迹无寄，无有冥尽。是以诸佛因般若之无始，明万物之自然。（《出三藏记集》卷八）

意思是说，对般若性空的理解，应把本体和现象结合起来，而不能绝然割裂。本体的“尽无”（空）与现象的“妙存”（假有）是统一的，所以能“忘无故妙存，妙存故尽无”。在这个基础上进一步达到“二迹无寄，无有冥尽”的境界，体验到“般若之无始”、“万物之自然”。这里，支道林虽然仍以玄学的用语来表达他对般若学说的理解，但他的理解毕竟不同于玄学家王弼的“以无为本”或郭象的“独化于玄冥之境”等说。因为，正如余敦康先生指出的，“般若学是一种宗教哲学，它的根本宗旨在于论证现象虚幻不实，否定客观世界的真实性，所以支道林的‘即色游玄论’重点在于发挥‘即色是空’的思想”（《六家七宗——两晋时期的佛教般若学思潮》，《世界宗教研究》1984年第二期）。据《世说新语·文学篇》载，支道林所注《庄子·逍遥游》篇，被认为“拔理于”郭象、向秀之外，称为“支理”。

《庄子·逍遥游》旧是难处，诸名贤所可钻味而不能拔理于郭、向之外。支道林在白马寺中，将冯太常共语，因及《逍遥》。支卓然标新理于二家之表，立异义于众贤之外，皆是诸名贤寻味之所不得。后遂用支理。

这是由于支道林已不再简单承袭魏晋玄学之说，而是力图以佛教



的般若空观重新理解《庄子·逍遥游》。《即色游玄论》的意思,就是以般若的“即色是空”义来突破王、郭的玄学观点。

但是,支道林的即色义毕竟与成熟时期的般若学有一定距离,否则也就不会受到僧肇的批评。吉藏《中观论疏》所引僧肇对关内即色义的呵斥,实际上是对支道林即色游玄义的批评。僧肇《不真空论》说:

> 即色者,明色不自色,故虽色而非色也。夫言色者,但当色即色,岂待色色而后为色哉?此直语色不自色,未领色之非色也。

意思是说:即色宗认为,所谓万物,并非自己形成,所以看上去有万物,实际并不存在万物。一切事物的本性都是虚假不实,因此,如果说到万物,应该“当色即色”,即直接就万物的空性加以认识,何必要等到因缘和合为事物后,才认识到事物的本性是空呢?所以,即色宗虽然说明了事物并非自己形成,而是由因缘和合而成,所以无自性,本质是空。但是,它并未进一步认识到事物本来就是空、当体即空。僧肇的这一批评是有道理的。从大乘空宗即中观学派的角度看,一切事物的本质是空,而所谓“空”,是指性空、自性空、毕竟空。“性空”即缘起性空,或名“当体空”,以为万物无须分析,其自身本来就是空。但这种“空”,并不等于虚无,并非没有,并非不存在,而只是对独立实在性的否定、即无自性。“自性空”是肯定假有的现象(幻有)是存在的。“自性”是指自己作、自己成、自己有,是独立的、永恒的;“无自性”就是指无质的规定性、无永恒、独立的实体。僧肇认为,即色宗虽然在六家七宗中比较接近于般若学的本来意义,但仍与中观学派有一定距离。由于支道林等人当时还未掌握“有无双遣”的认识方法,所以也未能建立起般若学非有非无的本体论思想体系。这一任务,要由僧肇来完成。

佛学在中国的立足和发展,始终与中国传统(或固有)的哲学

思想、民族文化相联系。"六家七宗"的佛教般若学派的形成及其思想,带有明显的时代特征,是印度大乘空宗佛学与中国魏晋玄学交互作用的产物。六家七宗,属于中国佛教学者独立研究佛学、建立自己佛学体系的初步尝试。有了魏晋的六家七宗,才会有南北朝的各种学派;有了南北朝的各种学派,才会有隋唐的各种宗派。从六家七宗对般若思想的理解和发挥可看出,当时佛教学者辈出,佛学歧义繁兴,"是佛学在中夏之始盛",而"西方教理登东土学术之林,其中关键,亦在乎兹",乃至"天下学术之大柄,盖渐为释子所篡夺也"(汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》上册,172页)。这表明魏晋是一个学术相对自由的时期,在学术自由的环境中,佛学研究才有深化的可能。学术之大柄渐为释子所篡,是因为佛学的本体论思辨要高于传统儒学乃至玄学。从这时起,佛学已经成为中国哲学的一个组成部分,并且日益演化为中国哲学的活跃因素和积极成分。

僧肇是鸠摩罗什的弟子。罗什是中国佛经翻译史的转折点,也是正确介绍和宣传中观学派的关键人物。401年,罗什受后秦姚兴的迎请,住于长安逍遥园西明阁,主持译事。十余年间,共译出经、律、论三十五部二百九十四卷,其中最富有理论色彩的是大乘空宗即中观学派的基本理论著作《中论》、《百论》、《十二门论》、《大智度论》等。通过这些译著,系统地介绍了大乘般若学说,使"诸法性空"等理论得到广泛传播。

罗什门下聚集了当时国内的佛学精英,人才辈出。他们大都"学该内外",既善佛典,又通《老》、《庄》、《易》等,有所谓"四杰"、"八俊"、"十哲"等美誉。其中于中观学说的传播影响最大的,当数僧睿和僧肇。僧睿晚年所著《喻疑》一文,反映了晋宋之际中国佛教思想理论的重大变化。他说:

三藏祛其染滞,《般若》除其虚妄,《法华》开一究竟,《泥

洹》阐其实化。此三津开照，照无遗矣。但优劣存乎人，深浅在其悟。(《出三藏记集》卷五)

这里揭示了这样一个事实，即自魏晋以来一直居于佛学统治地位的般若学时代已经行将结束。也就是说，由于罗什对中观学派的介绍和传播，在把般若理论推向顶峰的同时，也使般若理论走向了终点。

僧肇曾参与罗什译事，对罗什的学说有深刻的领会。在此基础上，他总结批评魏晋各家般若学观点，建立起自己的系统佛学体系。他把郭象一派的《庄》学与《维摩经》的般若思想加以融合，并对三世因果说与《大般涅槃经》观点进行调和，总结性地回答了当时玄学和佛学所讨论的一些主要问题。他为后人留下了重要论著《肇论》。《肇论》由卷首《宗本义》和《物不迁论》、《不真空论》、《般若无知论》、《涅槃无名论》四篇论文组成。这些论文把佛教神学问题和哲学认识问题紧密结合，以高度抽象的理论形式表达出来，标志着中国佛教的理论进入了一个新的阶段。

《不真空论》集中讨论般若的对象，即以般若的观点如何认识世界的本质。僧肇开宗明义指出，“夫至虚无生者，盖是般若玄鉴之妙趣，有物之宗极者也。”意思是说，世界的本质是空，万物并无实体，这就是般若深远的神妙宗旨，也是一切事物的最高原则。题为“不真空”，意为“不真”故“空”、“不真”即“空”。一切事物都属虚幻不真、无自性，因而性空、自性空、毕竟空。接着，他从三个方面说明事物的“不真”故“空”(参考方立天先生《僧肇评传》文)。

第一，万物“不异”故而“不真”。

僧肇说：“万象虽殊，而不能自异。不能自异，故知象非真象。象非真象故，则虽象而非象。”就是说，事物在表面上千差万别，但因实际上都无独立的本性，故无所谓差别。万物本来是空，无须分析而空。事物的差别是人们主观加上去的。既然万物无所谓差

别,所以说是不真实的。为此,僧肇强调在般若性空原理下的“有”“无”的统一,说:

万物果有其所以不有,有其所以不无。有其所以不有,故虽有而非有;有其所以不无,故虽无而非无。虽无而非无,无者不绝虚;虽有而非有,有者非真有。若有不即真,无不夷迹,然则有无称异,其致一也。

就是说,万物有所以“不有”的一面,也有所以“不无”的一面,所以是既有又无;有又不能认为真有,无也不能认为真无。万物虽无而又非无,因为无并非指绝对的虚空;万物虽有而又非有,因为有并非指真正的有。因此,有与无只是称谓的不同,最终归宿是一致的。

第二,万物“自虚”故而“不真”。

僧肇说:

是以圣人通神心于无穷,穷所不能滞,极耳目于视听,声色所不能制者,岂不以其即万物之自虚,故物不能累其神明者也?

圣人以超人的智慧探究无限的领域,不会受到任何障碍;接触一切外界事物,不会受到任何局限。这正是由于圣人把万事看做本来就是虚无的,从而外物不能干扰他超凡的智慧。这里所谓“神心”、“神明”,当是指圣人所具的般若智慧。僧肇又说:“圣人之于物也,即万物之自虚,岂待宰割以求通哉?”意思是说,圣人对于事物的态度,是认为事物本来就是不实在的,自性空寂,并非经分析(“宰割”,如小乘所说)而空。所以他说:

是以圣人乘千化而不变,履万惑而常通者,以其即万物之自虚,不假虚而虚物也。

圣人之所以能随顺事物的千变万化而不改变对其本质的看法,遭受无数的纷扰而毫不迷惑,岂不是由于他们认识到了万物自身本

来就是虚幻不实，并非借助于“空”的手段才使它们变成虚幻的吗？

第三，诸法“假号”故而“不真”。

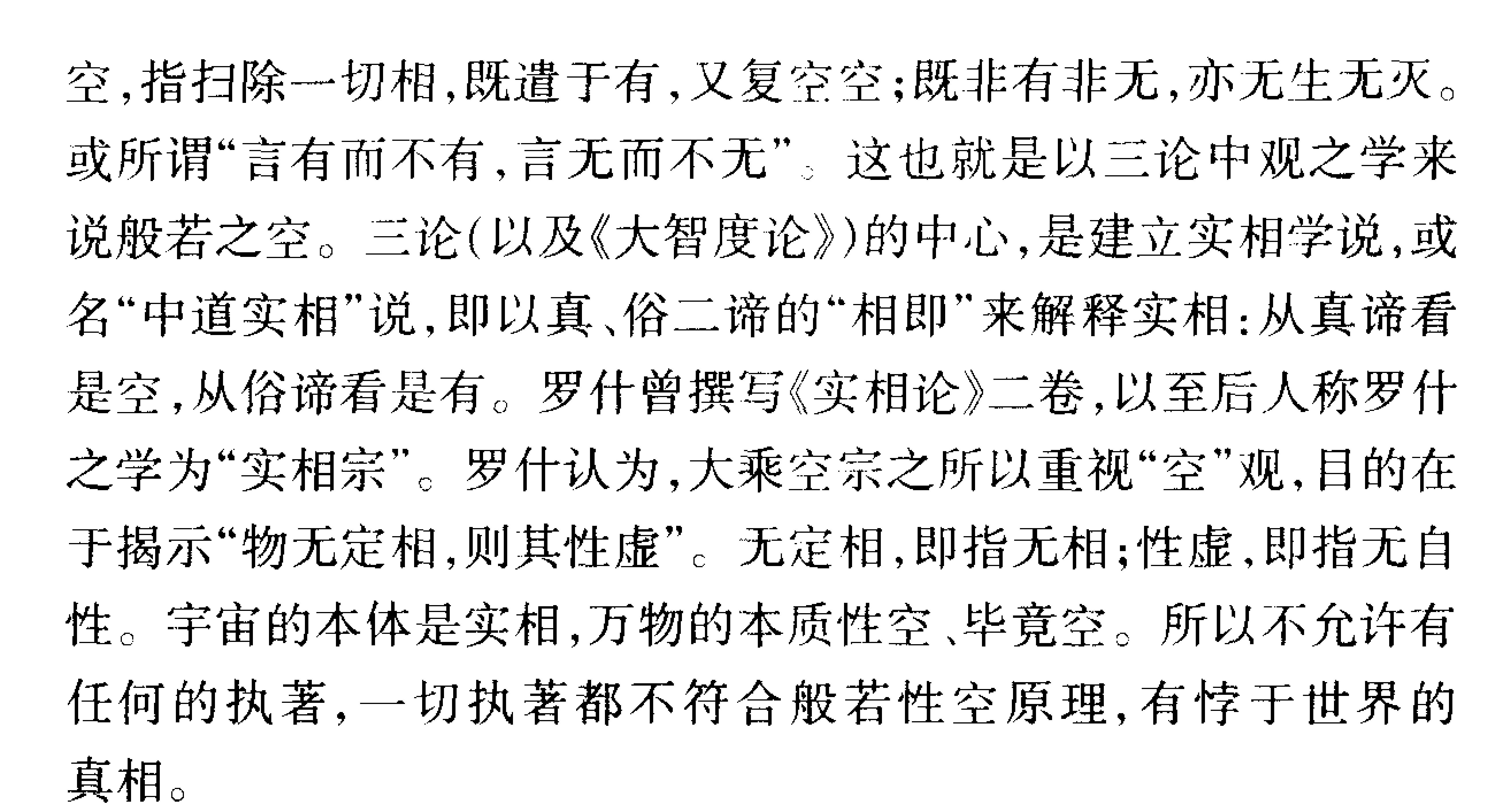
这是以中国哲学史上惯用的“名实”关系的讨论方式，通过“名实无当”的证明，得出万物虚幻不真的结论。僧肇说：

> 《放光》云：诸法假号不真。譬如幻化人，非无幻化人，幻化人非真人也。夫以名求物，物无当名之实。以物求名，名无得物之功。物无当名之实，非物也；名无得物之功，非名也。是以名不当实，实不当名。名实无当，万物安在！

幻化人并非不存在，但它只是概念的存在，因为它不是真实的人。一切事物都属概念的存在，并非是真实的存在。若从概念去推求事物，事物并无与概念相应的实在；若从事物出发去要求概念来符合它，概念不能完全体现事物的功用。事物既然没有与概念完全相应的实在，事物实际上是“非物”；概念既然不能完全体现事物的功用，概念实际上也就是“非概念”。既然“名实无当”，那末，哪里还有所谓万物？僧肇认为，这就是《放光般若经》所说的“诸法假号不真”，即一切事物都只是假名，故而并非真实。僧肇所论证的“名实不当”，有一个基本前提，那就是认为事物本身就是不真实的。诚然，概念与事物之间有区别，不能划上等号，但是它们又是相互联系的，即概念总是对客观事物的反映。僧肇从错误的立论出发，把名实的相异关系绝对化，然后再回到错误的立论，把立论当作结论。

僧肇上述有关事物“不真（故）空”的论述，其理论背景是大乘空宗龙树一系的中观理论，体现为对《中论》等“三论”著作的发挥。而这又正是他受罗什佛学思想影响的反映。

罗什的佛学思想，以弘扬《般若》、“三论”为目的，以正确介绍和传播龙树的中观学派为宗旨。罗什之前，人们对《般若经》的理解，多偏于虚无，而罗什则主张性空、自性空、毕竟空。所谓毕竟



空，指扫除一切相，既遣于有，又复空空；既非有非无，亦无生无灭。或所谓“言有而不有，言无而不无”。这也就是以三论中观之学来说般若之空。三论（以及《大智度论》）的中心，是建立实相学说，或名“中道实相”说，即以真、俗二谛的“相即”来解释实相：从真谛看是空，从俗谛看是有。罗什曾撰写《实相论》二卷，以至后人称罗什之学为“实相宗”。罗什认为，大乘空宗之所以重视“空”观，目的在于揭示“物无定相，则其性虚”。无定相，即指无相；性虚，即指无自性。宇宙的本体是实相，万物的本质性空、毕竟空。所以不允许有任何的执著，一切执著都不符合般若性空原理，有悖于世界的真相。

僧肇深得罗什所传龙树系统“中道实相”理论的宗旨，他在《不真空论》中认为，大乘空宗所说的“空”，基本原则是要人们懂得“非有非真有，非无非真无”的中道实相。他没有简单地否认“有”或“无”的存在，只是说这种“有”或“无”都不是真实的存在。从中道实相理论高度看，现象的存在与世界本质空性两者之间并无矛盾，因为万事万物虽然是假、不真实，但并不等于这种假象也不存在。僧肇说：

> 《摩诃衍论》云：诸法亦非有相，亦非无相。《中论》云：诸法不有不无者，第一真谛也。寻夫不有不无者，岂谓涤除万物，杜塞视听，寂寥虚豁，然后为真谛者乎？诚以即物顺通，故物莫之逆；即伪即真，故性莫之易。性莫之易，故虽无而有；物莫之逆，故虽有而无。虽有而无，所谓非有；虽无而有，所谓非无。如此，则非无物也，物非真物。

在《维摩经注·佛国品》中，僧肇也说：

> 有有故有无，无有何所无？有无故有有，无无何所有？然则自有则不有，自无则不无。

他把有与无联系起来加以认识，以有无的相互依存性来否定它们

的真实性，就这一点而言，无疑符合辩证法，具有一定的合理性。但他的出发点和归宿，都是要说明客观世界一切事物的虚幻不实，这是从属于佛教世界观的。

僧肇的《不真空论》并非对罗什中观学说的简单承袭。在论述过程中，僧肇也还吸取了《庄子》以及郭象《庄子注》的某些思想，并运用中国哲学的名词概念加以表述，所以效果明显，影响深远。

如果说《不真空论》侧重于本体论世界观的论述，那么《般若无知论》则主要从认识论方面论述般若的性质及其意义。认为，般若是一种不同于世俗"惑智"的"圣智"；它既无相无知，又"无所不知"，能洞照万物。上述两论是僧肇有关般若学的总结性著作，其思辨水平深为罗什所赞叹。据《名僧传》载，罗什曾宣称："秦人解空第一者，僧肇其人也。"直至明末，智旭在《阅藏知津》的"凡例"中还说："此土述作，唯肇公及南岳、天台二师醇乎其醇，真不愧马鸣、龙树，无著、天亲。"僧肇对"三论"的重视和发挥，以及对中道实相理论的阐述传播，不仅为南朝三论学派的形成提供了思想资料，而且也为隋代天台宗、三论宗的建立准备了理论条件。《不真空论》最后说："然则道远乎哉？触事而真。圣远乎哉？体之即神。"这种"立处即真"(空)的思想对禅宗的发展曾产生过重大影响。宇宙本体并非脱离世间万物，世间万物一一体现宇宙本体，所以，证悟宇宙真理、实现由凡入圣的传化，不必远离现实生活。这一理论后来事实上成了禅僧顿悟实践的重要指导原则。

第二章 南北朝的学派师说

僧肇在总结批评魏晋般若学各家观点的基础上,建立起自己的系统中道实相理论;《肇论》一书标志着中国佛教在理论方面已有长足发展,中国佛教学者已有能力独立展开对印度佛教经论的研究和阐述。

随着朝代的频繁更迭,佛教典籍多种类多渠道地大量涌入内地。译经事业在罗什之后,经昙无谶、浮陀跋摩、菩提流支、勒那摩提、佛陀扇多、求那跋陀罗、真谛等人的努力,取得新的成果。

魏晋时期,佛教寺院的经济力量还比较微弱,但自南北朝起,在政府和社会各阶层的支持下,已逐渐形成相对独立的寺院经济。寺院拥有大量土地房产,通过出租土地或役使依附农民、经营商业、发放高利贷等手段,积聚财富。在寺院经济的基础上,佛教理论的研究开始深化,一些有代表性的经典,都有僧俗学者研习发挥。至南北朝中后期,出现了以探讨专门经论为中心的众多学派,其中影响较大的有涅槃学、成实学、地论学、摄论学、毗昙学以及三论学。从事研习的有关学者被称为"师",由他们依据经论而阐述的思想叫"师说"或"师学"。

第一节 涅槃学派

涅槃学派是研究《大般涅槃经》、传播该经思想的佛学派别。其学者则称为涅槃师。

东晋末期，法显和佛陀跋陀罗在建康(今江苏南京)译出《大般泥洹经》六卷，是为《大涅槃经》的初分异译。北凉时期，昙无谶在敦煌译出《大涅槃经》初、中、后三分，共四十卷，称《大般涅槃经》(或名《大本涅槃经》、《北本涅槃经》)。刘宋初期，慧观和谢灵运等人于建康依六卷本将上述四十卷本删定为三十六卷，称《大般涅槃经》，又名《南本涅槃经》。

《大般涅槃经》的中心思想，是提倡“泥洹不灭，佛有真我；一切众生，皆有佛性。”肯定一切众生皆有佛性，都能成佛。所以涅槃学派的中心议题是有关佛性的有无、成佛的可能性等。探讨“涅槃佛性”思潮的兴起，结束了魏晋般若学的历史，把对般若性空的研究转入涅槃佛性之有的肯定。

论述佛性思想的《大涅槃经》一类经典的出现，大约在公元三世纪后，属于印度大乘佛学的中期，晚于龙树、提婆建立的大乘初期佛学中观学派。“佛性”这一概念在各部经典中有多种不同的表述，吉藏《大乘玄论》卷三说：

> 经中有明佛性、法性、真如、实际等，并是佛性之异名。何以知之?《涅槃经》自说，佛性有种种名，于一佛性亦名法性、涅槃，亦名般若、一乘，亦名首楞严三昧、师子吼三昧。故知大圣随缘善巧，于诸经中说名不同。故于《涅槃经》中名为佛性，则于《华严》名为法界，于《胜鬘》中名为如来藏自性清净心……

随着有关佛典的传入和翻译，以及受东晋南朝特定社会条件的刺激，涅槃佛性之学成为当时佛教的显学。

对《涅槃经》有"孤明先发"之功的，当推竺道生。竺道生是晋宋之际的高僧，他曾受学于鸠摩罗什，研习大乘般若中观学，后于南方大力提倡涅槃佛性学。他是中国佛教史上上承般若性空之学，下开涅槃佛性之说的关键人物。

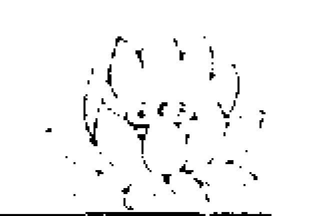
道生通过对六卷本《大般泥洹经》的研究，首倡"一阐提人皆得成佛"之说，震动了当时整个佛教界，对此后的中国佛学影响既深又远。

六卷本《大般泥洹经》也已提到"一切众生，皆有佛性"，如卷四云：

> 一切众生，皆有佛性。在于身中，无量烦恼悉除灭已，佛便明显。
>
> 佛身是常，佛性是我。

这种思想与后出的《大般涅槃经》没有什么不同。首先注意到涅槃佛性说并加以肯定的是僧睿。僧睿时代，般若性空之学尚未消歇，学者对涅槃佛性之说难以接受，而对"佛身是常，佛性是我"之说更表怀疑。针对这种状况，僧睿在《喻疑》一文中指出：

> 今疑《大般泥洹》者，远而求之，正当以一切众生皆有佛性为不通真照。真照自可照其虚妄，真复何须其照一切众生？既有伪矣，别有真性为不变之本。所以陶练既精，真性乃发。恒以大慧之明，除其虚妄；虚妄既尽，法身独存，为应化之本。……若于真性法身而复致疑者，恐此邪心无处不惑。佛之真我尚复生疑，亦可不信佛有正觉之照，而为一切种智也。般若之明自是照虚妄之神器，复何与佛之真我法身常存、一切皆有佛之真性，真性存焉、学不越涯，成不乖本乎！（《出三藏记集》卷五）



意思是说，佛性就是众生的真性，真性也就相当于“真我”即佛的“法身”，因此，“一切众生，皆有佛性”之说，是不容怀疑的。般若所要空的是虚妄假相，涅槃佛性所要肯定的是真性法身，两者只是对象不同，并不存在矛盾。实际上，这也是僧睿对罗什有关无神无佛性的主张所作的婉转批评。据此，僧睿在同篇论文中，对“一切众生，皆有佛性”之说给予了很高评价，说：

今《大般泥洹经》，法显道人远寻真本，于天竺得之，持至扬都，大集京师义学之僧百有余人，师执本参而译之，详而出之。此经云：泥洹不灭，佛有真我。一切众生，皆有佛性。皆有佛性，学得成佛。佛有真我，故圣镜特宗，而为众圣中王。泥洹永存，为应照之本。大化不泯，真本存焉。

因为“泥洹不灭”，所以众生皆有佛性；因有佛性，所以能“学得成佛”。所谓“学得”，就是功德积累。“佛若虚妄，谁为真者？若是虚妄，积功累德，谁为其主？”（《喻疑》）其他一切都是虚妄，唯有佛性是真实。

但是，六卷本在肯定“一切众生皆有佛性”的同时，又强调“一阐提”（指断灭善根的恶人）除外。如说：

如一阐提懈怠懒惰，尸卧终日，言当成佛。若成佛者，无有是处。（卷三）

一切众生皆有佛性，在于身中，无量烦恼悉除灭已，佛便明显，除一阐提。（卷四）

彼一阐提于如来性，所以永绝，斯由诽谤、作大恶业。（卷六）

道生通过对该经的研究，“剖析经理，洞入幽微”，指出经文的矛盾，认为既然一切众生皆有佛性，就不应该把同样属于众生的一阐提排除在外，故“乃说一阐提人皆得成佛。”（《高僧传》卷七《道生传》）当时因昙无谶所译四十卷本《大般涅槃经》尚未传到建康，所以守

旧派僧众根据六卷本经文，便纷起指责道生，视“一阐提人皆得成佛”之说为“背经邪说”，并将他逐出僧团。道生则认为，他的说法虽于经文有异，但于经义绝无出入：“若我所说反于经义者，请于现身即表厉疾；若与实相不相违背者，愿舍寿之时据师子座！”（同上）后来的事实，证明道生的观点是符合经文的。

不久，四十卷本《大般涅槃经》传入建康，经中果然有“一阐提皆有佛性”之说，与道生所说“若合符契”。如经中说：

如一阐提，究竟不移，犯重禁者，不成佛道，无有是处。何以故？是人若于佛正法中，心得净信，尔时便灭一阐提。若复得作优婆塞者，亦得断灭。于一阐提犯重禁者，灭此罪已，则得成佛，是故若言毕竟不移，不成佛道，无有是处。（卷五）

我经中说，一切众生，乃至五逆、犯四重禁及一阐提，悉有佛性。（卷二十八）

经文的意思是说，认为一阐提不能成佛是不对的；只要净信佛法，改恶从善，断灭罪恶，一阐提也能成佛。这说明，一阐提也是有佛性的。而当一阐提尽灭诸罪时，也就不再名一阐提了，因为“真解脱者，即为如来。”（卷五）

道生“一阐提人皆得成佛”说的提出，与他的义学背景相联系。他出身仕族，幼年随般若学大师竺法汰出家，十五岁开始讲经。长于经义，善于言辩，“虽宿望学僧，当世名士，皆虑挫辞穷，莫能抗敌。”（《出三藏记集》卷十五《道生传》）后慕罗什之名，北上受学，因才思敏捷，颇受赞誉，“关中僧众，咸谓神悟。”（《高僧传》卷七《道生传》）他对佛教经典有与众不同的看法，即反对固守经文，不愿为旧说所束缚。他喜欢用自己所熟悉的儒、玄学说和宗教心理、实践体验去理解经义，提出独立见解。《高僧传》记载说：

生既潜思日久，彻悟言外，乃喟然叹曰：夫象以尽意，得意则象忘；言可诠理，入理则言息。自经典东流，译人重阻，多守

滞文，鲜见圆义。若忘筌取鱼，始可与言道矣。于是披阅真俗，研思因果……（卷七《道生传》）

他从玄学的“言意之辨”和般若学的“二谛论”中受到启发，主张对经典的理解不应停留在文字语言上，而应该透过文字语言去揭示本质的东西。他指出，滞文之徒必然“鲜见圆义”，只有“彻悟言外”，才能发现经文未说出的“真谛”。据宋代智圆《涅槃玄义发源机要》卷一载，道生研究六卷本《泥洹经》，撰有《十四科》，其第十科《众生有佛性义》说：

经言阐提无者，欲激励恶行之人，非实无也。以其见恶，明无无恶，必有抑扬当时，诱物之妙，岂可守文哉！

道生认为，经中说阐提无佛理，那是为了激励有恶行的人反省自己的恶，并非说他们真的无佛性，因此不应该拘泥于经文，而应该透过经文看到其实质。又据《名僧传抄·说处》第十载，道生曾从儒学角度推理说：

禀气二仪者，皆是涅槃正因。阐提是含生，何无佛性？

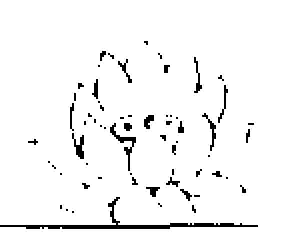
所谓“禀气二仪者”，是指禀阴阳二气的众生。这是他利用了传统儒家的思想资料，按照“涂之人皆可为圣贤”的思维模式，作出的推断。在他看来，一阐提虽无信根、善德，但只要属于众生一类，他就有佛性，仍可以成佛。这也就表明，道生决心通过理论的辨析，揭示有关经论的内在逻辑，将“一切众生皆有佛性”的思想贯彻到底。

道生“一阐提人皆得成佛”说的提倡，显示了他足以令人钦佩的理论勇气，为此后中国佛教的发展提供了重要的经验。道生作为一名虔诚的佛教僧侣，却没有为印度经典的文字语句所束缚，盲目地崇拜经文，而是努力从烦琐经文中发掘“圆义”，实际上是向人们提出了如何对待传统经典这一重大问题。民族化的中国佛教的形成，经历了漫长的过程，许多高僧在其中分别作出过自己的贡献。道生的思想方法和得出的佛学结论，不仅具有强烈的个性，而

且显示了民族的特点。他首次以独特的义学形式表达了民族的自信,这种民族的自信使中国佛教以重智轻悲的形式得到充分展现。无论是天台宗还是禅宗,这些隋唐时代最具民族特色的中国佛教宗派,都曾不同程度上受道生思想影响,沿着重智轻悲、开拓世人智慧的方向发展。道生一生除著有《维摩经》、《法华经》、《泥洹经》的注疏外,另有《法身无色论》、《佛无净土论》、《佛性当有论》、《善不受报义》等论著。从论题可以推知,他努力把成佛的根据移植到个人内心的自我完善,极力贬低偶像崇拜和净土信仰。这与他的涅槃佛性学说一致,对中国佛教重视智慧解脱、否定他力信仰的一些派别同样产生过作用。

道生的涅槃佛性论,另有两个引人注目的观点,即佛性本有说和顿悟成佛说。

据《高僧传》载,道生曾著《佛性当有论》,此文已佚,内容不详,后世学者据此论题而以为道生主张佛性"始有"。如唐代均正《大乘四论玄义》卷七、新罗元晓《涅槃宗要》等都持有此说。但从道生所坚持的"一切众生皆有佛性"、"一阐提人皆得成佛"、"顿悟成佛"等观点来看,道生实际上主张的是佛性"本有"。道生注《涅槃经》"贫女得金藏"故事,说:"佛性即我","本有佛性,即是慈念众生也";"藏者,常乐之理,隐伏未发也。"(《大般涅槃经集解》卷十八)意思是说,佛性本有,这是诸佛对众生慈念的表示;众生含藏佛性,只是隐伏未发。他又说:"众生本有佛知见分,但为垢障不现耳。"(《法华经疏》卷上)这里所说的"佛知见",根据罗什和道生的理解,便是佛性。道生认为,"佛知见"是众生"本有"的,由于被烦恼尘垢所障而不得显现。所以,成佛也就是去除烦恼尘垢而发现本有佛性,即所谓返本称性,得大涅槃。他说:"苟能涉求,便返迷归极,归极得本。"(《大般涅槃经集解》卷一)从概念上理解,"始有"即"当有",指将来有,成佛之时方有;"本有"指本来具有。道生既然倡众



生成佛、阐提成佛、顿悟成佛，也就必然与本有佛性相联系。

道生的“顿悟成佛”说是他涅槃佛性学说的又一著名论点。这一论点的背景是承认佛性本有，对象是成佛的步骤、方法。

根据传统佛教教义，无论是“见道”（悟解）或是“修道”（践行），都必须遵循一定的阶级地位，所以是渐进的。佛教传入中国后，则有了“七住顿悟”说，主张者有道林、道安、僧肇、慧远、法瑶等人。这种被后世称作“小顿悟”的顿悟说，把成佛的步骤分割为两截，显得很粗糙，难以引起大的反响，更何况不否认七住以前的漫长渐修渐悟过程。但它与小乘学说相比，无疑是一大发展变化。竺道生提倡的“大顿悟”是在对“小顿悟”批判的基础上发展起来的。他认为，在“七住”内不可能顿悟，只有至“十住”时最后一念“金刚道心”，才能顿悟成佛。这里，他否定了顿悟的阶段性，但继承了“理不可分”的理论依据。就是说，“至理”、“法身”是浑然一体，不可分割的，所以觉悟也应该一次性地全体领取。慧达《肇论疏》说：

竺道生法师大顿悟云：夫称顿者，明理不可分；悟语照极。以不二之悟，符不分之理。理智悉释，谓之顿悟。

道生在《大般涅槃经集解》卷首《序题经》中写道：“夫真理自然，悟亦冥符；真则无差，悟岂容易？”真理是玄妙整体，对真理的悟解必然是一次性全体完成，这就是“冥符”、契合。故时人指出：“无生之证，生尽故其照必顿。”（刘虬《无量义经序》，见《出三藏记集》卷九）“无生”，指真如，即佛教真理；“其照必顿”，即认为对真理的悟解必然是“顿”。

道生“顿悟成佛”说的又一重要内容是“积学无限”和“不废渐悟”。谢灵运在转述道生的顿悟学说时说：

释氏之论，圣道虽远，积学能至；累尽鉴生，方应渐悟。孔子之论，圣道既妙，虽颜殆庶；体无鉴周，理归一极。有新论道士以为寂鉴微妙，不容阶级；积学无限，何为自绝？（《与诸道

人辨宗论》,见《广弘明集》卷十八)

意思是说,成佛的道路虽然遥远,但是通过长期的修习是可以达到的;只要把人生的束缚全部解脱,就会获得认识上的解悟。所谓"新论道士"就是指道生,他一方面主张"寂鉴微妙,不容阶级",另一方面又认为"积学无限,何为自绝"。"不容阶级"是顿悟,"积学无限"是渐悟(包括渐修)。所谓"积学",与"闻解"是同义语,道生说:

> 见解名悟,闻解名信。信解非真,悟发信谢。理数自然,如果熟自零。悟不自生,必藉信渐。(见慧达《肇论疏》)

"悟"指对佛教真理的独特悟解;"信"指对佛教知识的学习和见闻,属积学所得。在他看来,积学不是最终目的,只是通向顿悟的桥梁;同时,顿悟若没有积学,也断然不行。这也就是说,顿悟离不开渐悟,顿悟必须依赖渐悟。谢灵运在《辨宗论》中,曾认为渐悟是假知,顿悟才是真知,道生对此表示异议,说:

> 以为苟若不知,焉能有信?然则由教而信,非不知也。但资彼之知,理在我表。资彼可以至我,庸得无功于日进?未是我知,何由有分于入照?岂不以见理于外,非复全昧;知不自中,未能为照耶?

大意是说,因有佛教教义而起见闻信解,渐悟的过程怎能说不知呢?只是这种知,尚未悟得真理,见到佛性。但藉此却可使人获得真知,发现本有佛性,这当然是对顿悟有益的过程。这里,道生在提倡顿悟学说时,对十住之前的渐悟过程也给予了适当的地位。

道生的"顿悟成佛"说在中国佛教史上占有重要一页,是对传统思想和修养的一个强有力冲击,同时在思想方法和学说内容方面为禅宗的建立提供过宝贵的资料。为此,长期以来,学术界通常把道生的顿悟说与慧能的顿悟说加以联系考察,或认为慧能"直接继承"了道生的顿悟思想,或认为道生学说实为"禅宗的渊源"、"中

国禅的基石"。但笔者以为，若仔细研究，人们不难发现，两种"顿悟"说无论在历史背景、思想渊源以及具体内容方面，都存在着很大的差异。道生的顿悟说，系门阀士族经济条件下的产物，是从当时佛学派别的角度提出来的；慧能的顿悟说，则反映为门阀士族制度渐趋衰微时期佛教改革的基本趋势，它以佛教宗派的形式加以表现。道生的顿悟说，通过玄学和般若学的思辨，将大乘经典思想重新加以组织，是在肯定佛教经典却又不拘于文字形式的前提下提出的；慧能的顿悟说则是在排斥印度经典、否定文字语言的过程中形成的，并以中国撰述《大乘起信论》的"本觉"思想为重要依据而确立的。道生的顿悟说，突出"明理"、"见理"的重要性，并提倡"积学无限"、"不废渐悟"；慧能的顿悟，从"自明本心"着手，以个体主观能动性为前提，表现为"不假外修"、"来去自由"的性格。（详见拙文《道生、慧能"顿悟"说的歧异》，《世界宗教研究》1989 年第二期）

自道生提倡顿悟成佛说之后，围绕着顿、渐问题展开过一场激烈争论。谢灵运著《辨宗论》，支持顿悟说，而慧观则反对顿悟，主张渐悟。刘宋陆澄《法论》说："沙门竺道生执顿悟，谢康乐灵运《辨宗》述顿悟，沙门释慧观执渐悟。"（见《出三藏记集》卷十二）由此而形成南方涅槃师的两大系统。

道生的顿悟说因受到宋文帝的推崇，所以在刘宋时期曾风靡一时。宋文帝不仅亲自讲述顿悟说，而且常召沙门入宫论议。他对道生弟子道猷以顿悟说一一击败敌手深表叹服，说："生公孤情绝照，猷公直辔独上，可为克明师匠，无忝徽音。"（《高僧传》卷七《道猷传》）慧观弟子法瑗反对师说而申述顿悟义，也为宋文帝礼遇，被敕任法主，何尚之赞叹说："常谓生公殁后，微言永绝，今日复闻象外之谈，可谓天未丧斯文也。"（《高僧传》卷八《法瑗传》）此外，道生的弟子宝林，宝林的弟子法宝也都祖述顿悟说。齐代的僧宗

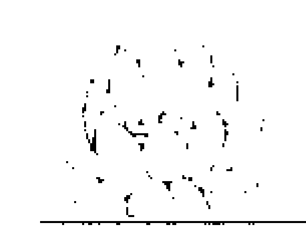
是法瑗的弟子，擅长《涅槃经》、《胜鬘经》、《维摩经》等，著有《涅槃义疏》、《涅槃集解》。上述其他涅槃师也大多有《涅槃经》或《胜鬘经》的记、疏。梁代僧旻说："宋世贵道生，开顿悟以通经。"（《高僧传》卷五《僧旻传》）这里所说的"经"即指《大涅槃经》、《胜鬘经》等，其中论述了涅槃佛性思想、如来藏佛性思想。由于道生对《涅槃经》的重视，此后不论赞同还是反对顿悟说的，都必须研习和讲述《涅槃经》，使涅槃佛性学说日益昌明。

慧观先为慧远弟子，后又师事罗什，著有《辩宗论》、《论顿悟渐悟义》、《胜鬘经序》等，申述渐悟思想。陆澄的《法经目录》载有他的《渐悟论》，注明"沙门释慧观执渐悟。"（《出三藏记集》卷十二）慧观认为，真如佛性必须经过修习定慧才能测知，而定慧需要阶级相递。慧观曾参加《大般涅槃经》的改订，后把全部佛说经教予以判释，首创二教（顿教、渐教）五时（三乘别教、三乘通教、抑扬教、同归教、常住教）的判教。他判《般若》为"三乘通教"，地位仅高于小乘三藏；而以《涅槃经》为最高，判为常住教。这种判教，意在推崇《涅槃》而贬低《般若》，反映了鸠摩罗什之后出现的一股新的佛教思潮。大乘空宗般若学说趋于衰落，大乘有宗涅槃佛性学说受到普遍重视，这是南北朝后期直到隋唐时期的佛教总趋势。

由慧观开出涅槃学派的另一系统，属于这一系统的还有法瑶。法瑶于元嘉年间过江，住吴兴武康小山寺，前后十九年讲经不辍。宋孝武帝召之入京，与道猷同住新安寺，意使顿、渐二义各有所宗。陈代慧达《肇论疏》说："埵法师云：三界诸结，七地初得无生，一时顿断，为菩萨见谛也。"埵法师即新安寺法瑶，他所主张的七地顿断指小顿悟，也就是道生所反对的渐悟说。据《高僧传》卷七载，法瑶曾著《涅槃》、《法华》、《大品》、《胜鬘》等经的义疏。昙斌曾从静林谘受《涅槃》，又就法瑶研访《泥洹》、《胜鬘》，后于新安寺"申顿悟、渐悟之旨"，宣传法瑶的小顿悟说。

梁武帝提倡佛教，并对《般若》、《涅槃》两部大乘经典颇为重视，认为，“《涅槃》是显其果德，《般若》是明其因行。”（《出三藏记集》卷八《注解大品序》）他不仅亲自讲述并撰写了《制旨大涅槃经讲疏》，而且钦命佛教学者为《涅槃经》作注释。先敕灵味寺宝亮撰《涅槃义疏》，后又敕建元寺僧朗（或作法朗）编集《大般涅槃经集解》七十二卷（现存七十一卷）。该书集录了道生、僧亮、法瑶、昙济、僧宗、宝亮、智秀、法智、法安、昙准等十多家学说，成为研究涅槃学师说的基本资料。其中宝亮以讲经闻名京师，受敕撰《涅槃义疏》十余万言，梁武帝亲自为之作序，序中有言：“佛性开其本有之源，涅槃明其归极之宗。”可见宝亮和梁武帝也是主张佛性“本有”的。僧亮或作道亮，《大般涅槃经集解》中收录他的释文最多，据吉藏《大品游意》载，僧亮也作五时判教，并把《涅槃经》判为最高经典。可见，涅槃学在南朝的盛行，除了南方义学的环境以及士族社会的条件等客观原因，还得力于各家判教有意提高《涅槃经》的地位。

长安、洛阳曾在很长一段时期内是译经据点，尤其是罗什译场，规模宏大，学僧云集，对推动北方地区佛学研究关系重大。自姚秦败亡，关中战乱频繁，僧徒散失，北方佛学遭受一定打击。此后，北魏诸帝重视禅门，但并非全然忽视佛理。道武帝曾致书道朗，表示礼敬；太武帝即位之初，“每引高德沙门，与共谈论”；献文帝“每引诸沙门及能谈玄之士，与论理要”，又“览诸经论”。（《魏书·释老志》）孝文帝未迁洛阳之前，已开始重视佛教义学；迁都前后，进一步提倡义学，“每与名德沙门谈论往复”（《魏书》卷四十五《韦阆传》），并令诸州僧众以僧祇粟供给，使三炎九夏“安居讲说”（《广弘明集》卷二十七《令诸州众僧安居讲说诏》）。宣武帝也“雅爱经史，尤长释氏之义，每至讲论，连夜忘疲”（《魏书》卷八《世宗纪》）；“每年常于禁中，亲讲经论，广集名僧，标明义旨。”（《魏书·释



老志》)由孝文帝倡导的洛阳佛理研习之风,经宣武帝的继承发扬,终北魏之世长盛不衰。据载,义学僧道登为北魏所宗,累被征请,"登问同学法度曰:此请可乎?度曰:此国道学如林,师匠百数。何世无行藏,何时无通塞?十分含灵,皆应度脱,何容尽朝南国!"(《续高僧传》卷六《道登传》)于时北方每逢名僧讲经,动辄听众千余。当达摩来华时,据说北魏"全国盛弘讲授,乍闻定法,多生讥谤。"(《续高僧传》卷十六《菩提达摩传》)这些情况表明,所谓南方注重义理、北方注重实践的传统见解似是而非,带有严重的片面性。北朝佛教不仅有普遍的宗教实践,而且也有深入的教理研讨;各种大规模的全国性宗教活动,往往掩盖了平实无华的义学展开。

佛教传入中国后,曾在较长一段时期内主要流传、发展于北方地区。中国传统文化的根基在中原,中国佛教的根据地也在这一地区。这里既有客观的历史条件,也有地理环境方面的因素。北朝佛教在对印度佛教消化、吸收的过程中,注意戒定慧兼修并学。由于佛理研究的发达,北朝佛教学者往往不只通晓一经一论,而是对多种经论同时有深入研究;任一经师,可同时开讲数种经论。北朝佛教学派主要有成实、地论、涅槃、毗昙等。学派师说活动的开展,为尔后宗派的形成作了思想理论方面的准备。隋唐佛教的重要宗派如天台、唯识、华严、禅、净土等都导源于北朝所辖区域,这是值得研究的现象。

北方涅槃师,可以说是道朗和慧嵩"独步河西"。他们曾直接参与了《大般涅槃经》的翻译,并分别作"义疏"和"义记"。道朗所撰《涅槃义疏》"释佛性义,正以中道为佛性";强调涅槃与法性为一,"法性以至极为体,至极则归于无变",因而法性也是"常乐我净"(吉藏《大乘玄论》卷三)。据此,他抨击当时讥谤《涅槃》非佛说的言论,为佛性思想的传播开路。该疏深受北方佛教界所推崇,凡讲习《涅槃经》者都以此为准。据统计,自北魏中叶至隋初,研究

《涅槃经》的学者不下数十家。如昙准听说南朝僧宗善涅槃之学，特意南下寻访，后感“南北情异，思不相参”，乃独自开讲（见《高僧传》卷八《僧宗传》）。慧光是地论学相州南派的创始人，他曾著《涅槃经疏》，在判教中将《涅槃经》与他所宗的《地论》置于同等重要地位。一般地说，北方地论师兼讲《涅槃经》，往往在判教时将《涅槃经》判为渐教而置于《华严经》之下。后来也正是由于地论师力量的不断壮大，北方涅槃师才逐渐削弱。

南北两地的涅槃学虽存在着某种差异，但讨论的课题基本上是一致的。这些课题包括：什么是佛性？什么是正因佛性（指成佛的内在依据）？佛性是本有还是始有？成佛的觉悟是顿还是渐？根据对这些问题的不同认识，涅槃师们各抒己见，以至形成诸多异说。如吉藏《大乘玄论》卷三说正因佛性有十一家，《涅槃经游意》说佛性本有、始有有三家；均正《大乘四论玄义》卷七说正因佛性有本三家、末十家之别（详见任继愈主编《中国佛教史》第三卷第三章第二节，中国社会科学出版社 1988 年版）。

据近代学者研究指出，《大涅槃经》前分的原本来自中天竺的华氏城，系婆罗门族佛教徒诵出，而事实上天竺、罽宾、龟兹等地的信奉者和研读者甚少；它的后分则来自于阗，流行于高昌、敦煌等地。由此可知，该经在葱岭以西大约未曾得到传播，汉译本最后成为今天我们所见到的样子，必然经历了多次的增删改写。参与北本翻译的当事人道朗就曾指出，昙无谶所据的“胡本”不仅“分离残缺未备”，而且因“后人不量愚浅，抄略此经，分作数分，随意增损，杂以世语”，于是使之失去真相，与原本相违。（见《出三藏记集》卷八《大涅槃经序》）由于多次增删改写，以致该经的前后观点也不很一致。此外，从《涅槃经》在印度的受冷落可以看出，在印度佛教中，佛性思想的范围和地位始终受到限制。原始佛教和部派佛教原则上不讲佛性；大乘初期的般若学，其性空思想与佛性妙有在一

定意义上是对立的;大乘中期虽有多部论述佛性的经典问世,但是大多数印度论师仍对此不甚重视,并贬斥佛性说为不了义。相反,在中国佛教中,佛性学说受到僧俗两界的高度重视。这反映了中印两国佛教思想的明显差异。

南北朝涅槃学取代魏晋般若学的地位而迅速兴起,佛教内部开始了由本体论的研究转入心性论的探讨,这不仅对大乘佛教在中国的存在和发展意义重大,而且也对推动中国哲学的发展有重要贡献。

第二节　成实学派

成实学派是研习《成实论》的佛学派别,其学者被称为成实师。《成实论》是南北朝时期颇为流行的佛典之一。该论作者为中天竺僧诃梨跋摩,译者为鸠摩罗什,二十卷。《成实论》通过阐述概念的方式表达自己的观点,以苦、集、灭、道"四谛"为中心组织自己的学说,不仅概念的内涵明确,而且结构严谨,层次分明,所以深受佛教界的欢迎。

由书名可知,"实"指四谛的真实道理,"成实"即指成立四谛的原因。四谛本系佛陀所说,原无再次成立的理由,但据作者认为,因当时各家对四谛的解释颇多歧异,不符佛陀原意,所以要辨明四谛的确实所指。如说苦谛,将苦归结为"五受阴"(即五取蕴)色、受、想、行、识;五受阴中的色阴指"四大及四大所因成法",包括五根和五尘。又如集谛,认为苦的原因是烦恼和业,其中业力又是根本的。论中甚至说:"诸所生法,皆以业为本;若无业本,云何能生?"(《成实论》卷八)这种说法接近于将"业"看作是宇宙万物的本原。再如灭谛,论中提出灭除"苦"的根源"业"需要经历三个阶段,

与之相应则应灭除假名心、实法心、空心等三种心，并把“灭三心”作为“一切苦永得解脱”的标志。

上述观点表明，《成实论》在许多方面有异于部派佛学的通说，特别是超出了说一切有部的见解。如它把“业”说成是宇宙万物的本原，又如它提出用“空心”灭“法心”等，都已与大乘有关思想接近，显示出由小乘向大乘过渡的迹象。因为小乘只说人无我（我空），不讲法无我（法空），大乘则不仅说人无我，而且说法无我。《成实论》除了讲“我空”，如瓶中无水，人无自性；兼讲“法空”，如瓶体无实，世界万物无自性。该书篇首有十论专以批判小乘十种议论，其中七论专破有部《毗昙》；又因该论特别否定“心性本净”之说，强调“心性”为后天所形成，所以被吉藏视作小乘空宗（声闻空）的代表。另一方面，因为该论为罗什译出，有人便以为其中所说的空与龙树、提婆所说大乘空观相似，从而误认为属于大乘类经典，所以不仅成实师讲它，而且大乘师也讲它。但正如吕澂先生所指出的：“罗什译此书的目的，原不过以之与龙树、提婆学说对照一下，借以说明小乘讲空，以空为终点，无所得为究竟，到《成实论》，已叹观止矣。而大乘讲空，则为利他，以空为用，不以空为止境，即所谓‘以无所得为方便’义，这是《成实论》所根本想象不到的。”（《印度佛学源流略讲》，第 151 页，上海人民出版社 1979 年版）他指出了《成实论》与大乘空宗的根本区别，这是十分中肯的。质言之，《成实论》的基本思想没有脱离小乘的范围，摆脱小乘的局限。

《成实论》最有影响的研习者和传播者，都出自鸠摩罗什的门下。其中，僧导在寿春（今安徽寿县），僧嵩在彭城（今江苏徐州），分别传授《成实论》，门下弟子众多，逐渐形成成实学的寿春系和彭城系两大流派。

僧导兼学“三论”、《维摩》，著有《成实义疏》和《三论义疏》，听讲者动辄千余人，影响主要在南朝。弟子著名的有昙济、道猛、僧

锺等。昙济兼修《涅槃》,以《七宗论》而闻名于当时。道猛受宋明帝礼遇,敕住兴皇寺,兴皇寺便成为南朝成实学的一大重镇。僧锺兼学《三论》、《涅槃》、《十地》等经论,住京都中兴寺,为齐武帝尊崇。南朝齐、梁时期,成实论师迭出,成实学派达到鼎盛。齐代成实师中最有影响力的,当数僧柔和慧次,他们或受"四方钦服,人神赞美",或"每讲席一铺,辄道俗奔赴"(《高僧传》卷八),同为文惠、文宣诸王所礼敬。据僧祐记载:

> 齐永明七年十月,文宣王招集京师硕学名僧五百人,请定林僧柔法师、谢寺慧次法师,于普弘寺迭讲(《成实论》),欲使研核幽微,学通疑执……公每以大乘经渊深,满道之津涯,正法之枢纽,而近世陵废,莫或敦修,弃本逐末,丧功繁论。故即于律座,令柔、次等诸论师,抄比《成实》,简繁存要,略为九卷,使辞约理举,易以研寻。(《出三藏记集》卷十一《略成实论记》)

萧子良召集京师名僧五百人,专请僧柔、慧次演述《成实论》,最后完成《抄成实论》九卷。据参与此集会的僧祐、周颙认为,《成实论》之所以被当时佛教界重视,并不是像北朝那样为了实行它的教义,而是由于该论著概念明确,条理清楚,有助于理解大乘经典,排斥论敌。这就是僧祐上文所谓"研核幽微,学通疑执","辞约理举,易于研寻";或周颙所谓"虽则近派小流,实乃有变方教。是以今之学众,皆云志存大典,而发迹之日,无不寄济此途。"(《出三藏记集》卷十一《抄成实论序》)在周颙看来,《成实论》言必有据,莫不出自经典,因此适应于所有佛教学者的研习,他说:

> 至如《成实论》者,总三乘之秘数,穷心色之微阐。标因位果,解惑相驰;凡圣心枢,罔不毕见乎其中矣。又其设书之本,位论为家;抑扬含吐,咸有宪则;优柔窥探,动关奖利。自"发聚"之初首,至"道聚"之末章,其中二百二品,鳞综相综,莫不

言出于奥典……(《出三藏记集》卷十一《抄成实论序》)

因此,成实师普遍兼习《涅槃》、《华严》、"三论"等,在南北朝学派师说中表现活跃,融会贯通。

至梁代时,曾从僧柔、慧次就学过的僧旻、法云、智藏成为成实学派的中坚,号称梁代"三大师"。僧旻早年参与齐文宣王的讲席,议论《成实论》,"词旨清新,致言宏邈,往复神应,听者倾属。"慧次为之动容,赞叹"后生可畏"。齐永明十年(492),在兴福寺讲《成实论》,"其会如市。山栖邑寺,莫不掩扉毕集;衣冠士子,四衢辐凑。坐皆重膝,不谓为迮;言虽竟日,无起疲倦,皆仰之如日月矣。希风慕德者,不远万里相造。"(《续高僧传》卷五《僧旻传》)梁武帝天监五年(506),重游京都,为天子所礼接,诏入华林园讲论道义,自此之后,待遇日隆。僧旻的特点是,他不仅通晓《成实论》,而且熟悉《般若经》、《胜鬘经》、《十地经》等。据载,他"性多谦让,未尝以理胜加人",时人称颂他"析剖磐隐,通古无例;条贯始终,受者易悟"。意思是说,他只发表自己的见解,不抨击他家的观点,在分析经论义理时能条理清晰,使听讲者易于接受。

晋安太守彭城刘业尝谓旻曰:法师经论通博,何以立义多儒?答曰:宋世贵道生,开顿悟以通经;齐时重僧柔,影《毗昙》以讲论。贫道谨依经文,文玄则玄,文儒则儒耳。(《续高僧传》卷五《僧旻传》)

僧旻认为,道生提倡顿悟学说以通达《涅槃经》,僧柔摹写《毗昙》思想以讲说《成实论》,这些都有缺点;他自己则谨依经文,朴实无华,不作玄解。

法云于少年时即因谘决于僧柔而显名。后开讲《法华》、《净名》等经,"序正条源,群分名类;学徒海凑,四众盈堂";"机辩若疾风,应变如行雨",以致"时人呼为作幻法师"。道宣《续高僧传》卷五说他"讲经之妙,独步当时"。梁武帝天监二年(503),法云将诸

经经义与《成实论》思想融会贯通，撰成一部大著，分四十科四十二卷，受敕于寺中敷讲三遍。他的著作与当时诸家所撰《成实义疏》显然有别。此后他又为梁代朝贵演说《般若》。

智藏于十六岁时替代宋明帝出家，泰始六年(470)敕住兴皇寺，师事上定林寺僧远、僧祐和天安寺弘宗。后受学于僧柔、慧次，“挹酌经论，统辩精理。及其开关延敌，莫能涉其津者。藏洞晓若神，微言每吐，预有比踪，罔不折伏。于是二僧叹挹，自以弗及之也。”(《续高僧传》卷五《智藏传》)一生受齐、梁皇室所重。除讲《成实论》外，还讲过《涅槃》、《般若》、《法华》、《十地》、《金光明》、《百论》、《阿毗昙心论》等多种经论。

通观上述成实论三大师，有一个共同的特点，那就是在研习《成实论》时，也讲说其他经论。其结果，自然就有可能将各类经论逐渐予以调和。同时，随着论师研习范围的扩大，综合消化能力不断提高，这就在思想理论上为佛教宗派的诞生准备了条件。道宣评论三家学说，写道：

> 时有三大法师，云、旻、藏者，方驾当途，复称僧杰。挹酌《成论》，齐骛先驱；考定昔人，非无臧否。何以然耶？至如讲解传授，经教本宗，摘文揣义，情犹有失。何得背本追末，意言引用；每日敷化，但竖玄章；不睹论文，终于皓首。(《续高僧传》卷十五)

正是由于这种“摘文揣义”、“但竖玄章”的讲经方法，使“梁氏三师互指为谬”。这表明当时由于对经论研习的深化，观点迭出；即使在同一学派之内，也出现了各种歧见。这应该看作是推动佛教义理往纵深展开的好现象。但道宣所说三家学风相类，且又互指为谬，似乎并不全与事实相符。至少就僧旻而言，学风尚属平实，“未尝以理胜加人”。

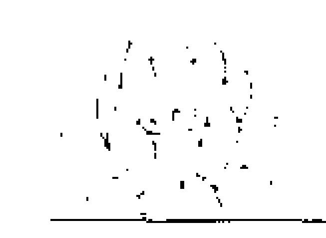
上述三大师去世后，梁武帝尊重《大品》，对《成实论》则有轻视

的意思。稍后,吉藏弘扬“三论”学,着重以三论的中观思想批判成实师说,故使成实学派逐渐趋于衰落。至陈代,成实论师纷纷舍弃《成实论》,转而研习“四论”等。如慧弼早年受业于惠殿寺领法师,“亲承雅训,听受《成实》”,其后对《成实论》“穷神追讨,务尽教源,所以六足、八犍、四真、五聚,明若指掌,周或有遗。”但至陈文帝天嘉元年(560),“游诸讲肆,旁求俊烈。备见百梁,悟茅茨之陋;频涉三休,恨土阶之鄙。乃去小从大,徙辙旧章,听绍隆哲公弘持‘四论’。”(《续高僧传》卷九《慧弼传》)与此同时,三论宗在批判各家师说的过程中不断壮大,三论宗的诞生也就是理所当然的事了。

成实学在北方地区的传播,主要是由彭城系的僧嵩及其弟子僧渊等人展开。

据《魏书·释老志》载,北魏孝文帝在迁都洛阳后不久,幸彭城白塔寺,对诸王及侍官说:“此寺近有名僧嵩法师,受《成实论》于罗什,在此流通。后授渊法师。渊法师授登、纪二法师。朕每玩《成实论》,可释人染情,故至此寺焉。”由于僧嵩的身体力行,《成实》之学在北方十分兴盛。又据慧皎记载,“时中兴寺复有僧庆、慧定、僧嵩,并以义学显誉。庆善‘三论’,为时学所宗;定善《涅槃》及《毗昙》,亦数当元匠。嵩亦兼明数论,末年僻执,谓佛不应常住,临终之日舌本先烂焉。”(《高僧传》卷七《道温传》)说明僧嵩因反对道生系统的涅槃学观点,而受到时人的攻击。

僧渊“初游徐州,止白塔寺,从僧嵩受《成实》、《毗昙》,学未三年,功逾十载。”(《高僧传》卷八《僧渊传》)据载,他也曾因批评《涅槃经》,与其师一样“舌根销烂”。其弟子有昙度、慧纪、道登等多人,他们“并为魏主元宏所重,驰名魏国。”(同上)昙度由徐州北上平城(今山西大同),盛传《成实论》,“学徒自远而近,千有余人。”他除精通《成实论》外,备贯众典,对《涅槃》、《法华》、《维摩》、《大品》等都能“探索微隐,思发言外。”撰有《成实论大义疏》八卷,流行于



北方。(见《高僧传》卷八《昙度传》)慧纪及其弟子法贞,也善《成实论》,为北朝皇室所重。法贞在伊洛一带讲述《成实论》,"无所推下"、"入微独步","道俗斯附,听众千人"。(《续高僧传》卷六《法贞传》)道登先从徐州僧药研习《涅槃》、《法华》、《胜鬘》等经,后从僧渊学究《成实论》,不久便"誉动魏都,北土宗之,累信征请。"至魏都洛阳,"君臣僧尼,莫不宾礼","讲说之盛,四时不辍。"(《续高僧传》卷六《道登传》)他深受孝文帝的信任,并随之南征。据道宣记载,道登在受征入洛前,曾犹豫再三:

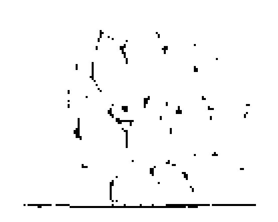
登问同学法度:此请可乎?度曰:此国道学如林,师匠百数。何世无行藏,何时无通塞?十分含灵,皆应度脱,何容尽朝南国!相劝行矣。(同上)

这说明,义学在北方于北魏孝文帝之世确已达到了相当的规模,在某种意义上说已足以与南朝抗衡。时北方每逢名僧讲经,动辄听众千余。以致当达摩来华时,北魏之境"盛弘讲授,乍闻定法,多生讥谤。"(《续高僧传》卷十六《菩提达摩传》)这虽带有夸张成分,但也从侧面反映了北朝讲经风气之盛。同时也说明,成实学在北方并不是显学,成实师在北方的地位远不如南方,在这里要占有一席之地并非易事。前引《法贞传》载,法贞与其同学僧建因慕南方成实学之发达而相率南下:

贞谓建曰:大梁正朝,礼义之国,又有菩萨,应行风教,宣流道法,相与去乎!今年过六十,朝闻夕死,吾无恨矣。建曰:时不可失,亦先有此怀。以梁普通二年相率南迈。贞为追骑所及,祸灭其身。

据以上情况看来,传统所说"江南盛弘《成实》,河北偏尚《毗昙》",基本符合事实。

从学风上说,北方的成实师受外部环境的压力,在僧渊以后,不再排斥《涅槃经》,改变了与涅槃师对抗的立场。北齐时的灵询,



原系著名成实论师，曾将《成实论》择要删改为二卷，予以注释，盛行于北方，但其后“弃小道，崇仰光公。”（《续高僧传》卷八《灵询传》）即把《成实论》视为“小道”，而转向地论师学。而正统的地论师，则保持一种禁欲苦行、严峻冷酷的风格。如道凭断绝骨肉血亲往来，不游权贵富豪之家。又如慧嵩被高昌王夷其三族，却不以为意。这种风格，恐怕与北方地区的社会环境有关，显示了与南方成实师的差异。北方的义学，确实因政治气氛和生活环境的制约，缺乏南方那样的开拓、创新、进取的精神。

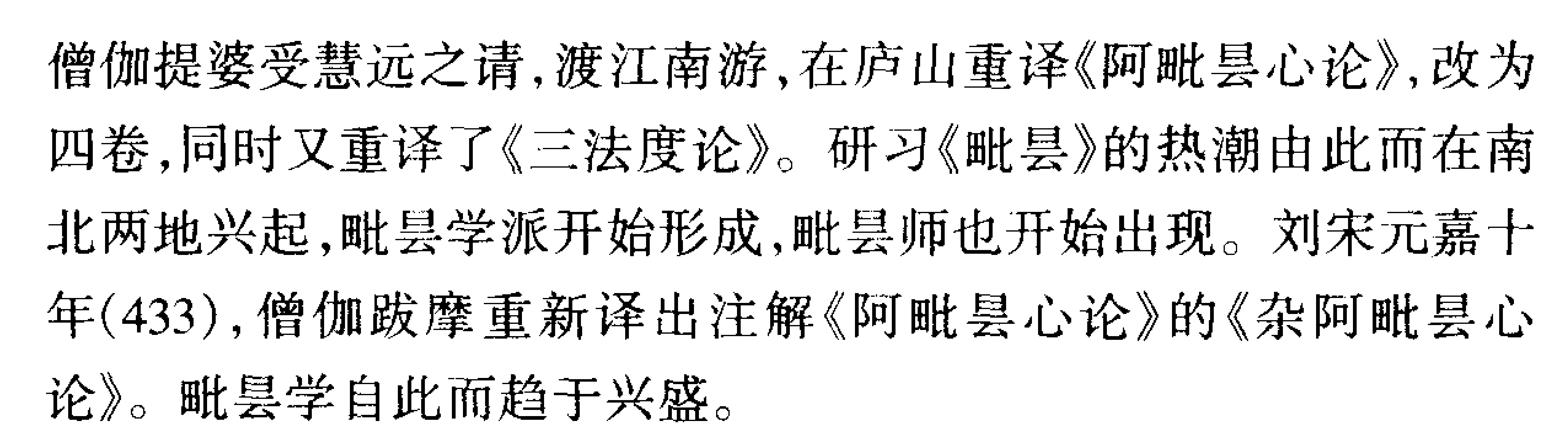
自吉藏判《成实论》为小乘，成实学派至隋代而式微。虽然唐初尚有个别学者仍继续讲述，但已不属学派范畴。

第三节　毗昙学派

毗昙学派是研习和传播小乘说一切有部论书《阿毗昙》及其思想的佛学派别，其学者被称为毗昙师。

阿毗昙（梵文 Abhidharma），简称毗昙，唐译作阿毗达磨。意译为对法、无比法、大法、论等。它是解说和论证佛经义理的一种体裁，启发人们成就佛教智慧。《俱舍论》卷一说：“净慧随行名对法，及能得此诸慧论。”以名相分析和理论阐述并重，佛教学者据此而创立体系。其广义则指三藏佛典中的所有论典。东晋南北朝时，虽然已引入大乘阿毗达磨，但被特称为阿毗昙的，则局限于小乘部派论著。

译介和提倡《毗昙》，始于东晋道安、慧远。东晋孝武帝太元四年（379），道安受苻坚之迫而入关，在长安开始组织译经事业。先是僧伽提婆应道安同学法和之请，译出《阿毗昙八犍度论》三十卷。其后僧伽提婆东下洛阳，译出《阿毗昙心论》十六卷。太元十六年，



僧伽提婆受慧远之请,渡江南游,在庐山重译《阿毗昙心论》,改为四卷,同时又重译了《三法度论》。研习《毗昙》的热潮由此而在南北两地兴起,毗昙学派开始形成,毗昙师也开始出现。刘宋元嘉十年(433),僧伽跋摩重新译出注解《阿毗昙心论》的《杂阿毗昙心论》。毗昙学自此而趋于兴盛。

《毗昙》的最大特点是内容丰富,解释名相清楚,便于领会佛教概念的实际含义。它的表达方式,主要是分别解析"法相"。何为"法相"? 据《杂阿毗昙心论·界品》说:"法者,持也,持自性故名法";"相者,相貌也。"这就是说,所谓"法相",是指事物具有质的规定性并表现为一定的相貌。因此,分别解析法相,便是探究事物的本质与现象的关系。

慧远在《阿毗昙心序》中,对毗昙的核心著作《阿毗昙心论》,有如下的评述:

> 《阿毗昙心》者,三藏之要颂,咏歌之微言;管统众经,领其宗会,故作者以心为名焉。……又其为经,标偈以立本,述本以广义;先弘内以明外,譬犹根而寻条,可谓美发于中,畅于四肢者也。发中之道,要有三焉:一谓显法相以明本,二谓定己性于自然,三谓心法之生必俱游而同感。俱游必同于感,则照数会之相因;己性定于自然,则达至当之有极;法相显于真境,则知迷情之可返;心本明于三观,则睹玄路之可游。(《出三藏记集》卷十)

慧远认为,《阿毗昙心论》的组织结构中有自己的特色,其主要内容集中在前八品中阐述,包括三个方面。这三个方面是:显法相以明本,定己性于自然,心法之生必俱游而同感。这表明,该论确实以解明法相为根本,而其目的则是使人们领会佛教的基本教义,所谓"法相显于真境,则知迷情之可返。"该论的《界品》着重阐述一切法相,其第二颂说"若知诸法相,正觉开慧眼",就是这一意思。而说

到法相,又不能光说形相而脱离其本质的"自性",所以"定己性于自然",就是讨论事物的质的规定性的"自性"问题。认识了"自性","则达至当之有极",即算是真正了解了法相,认识了世界。

《阿毗昙心论》的《界品》有一个关于法相的结论性颂文,云:

诸法离他性,各自住己性,故说一切法,自性之所摄。

意思是说,一切法分析到最后,就再也不能分了;于是,去掉了各种他性,剩下的只有自性。自性就是事物的本质,所有事物都有自己的自性。自性决定了事物的特点,有什么样的自性,就有什么样的事物;没有这样的自性,就没有这样的事物。因此,自性是真实的存在,永恒不变。《杂阿毗昙心论》的《界品》解释说,"各自住己性"是指"一切性各住自相",意即一切事物都有自性,也只有住于自性才能表现自己相貌;倘若没有自性,事物即不复存在,也无相貌显现。又说,"一切法自性之所摄",是指"自性,自性不空",意即一切事物的形相虽无真实性可言,但形相背后存在的事物本质的自性却是真实无妄的。所谓"自性不空",也就是有,这个"有"指的是自性,它是在破除现实事物的真实性的基础上确立的。相对于自性的"有",具体事物则是"空"。这是《阿毗昙》的哲学世界观,代表了小乘有部的基本哲学观念。"自性不空"说的提出,也就决定了"法体恒有"或"三世实有"等有部独特学说。所以《阿毗昙心论》的《智品》说:"智慧性能了,明观一切有"。以为通过"显法相以明本",就能达到"一切法有"的认识。但是,从大乘般若空观学者的角度来看,阿毗昙对世间执著的破除,仍然是不彻底的,所以他们另外提倡"性空"、"自性空"、"毕竟空",以批判"自性不空"的观点。

毗昙学在北方的传播,自道安发端。其后,慧嵩以毗昙学著称北方,时人号为"毗昙孔子"。他曾从师智游,听讲《毗昙》、《成实》。据道宣记载,"时智游论师,世称英杰。嵩乃从之,听《毗昙》、《成实》。领牒文旨,信重当时。而位处沙弥,更摇声略。及具进后,便

登元座，开判经诰，雅会机缘，乃使锋锐劲敌，归依接足。"据说慧嵩虽不读俗典，但能以《毗昙》而了知俗事，且以《毗昙》一偈感化其兄崇信佛法：

嵩初不读俗典，执卷开剖，挺出前闻。兄虽异之，殊不信佛法之博要也，嵩以《毗昙》一偈，化令解之。停滞两月，妄释纷纭，乃有其言，全乖理义。嵩总非所述，聊为一开，泠然神悟，便大崇信佛法，博通玄奥。（《续高僧传》卷七《慧嵩传》）

慧嵩毗昙学的特点，是对《杂阿毗昙心论》的特殊重视。北魏之世，他以《杂心论》为中心弘传毗昙思想于邺、洛一带。进入北齐后，因见恶于当时的僧统法上，慧嵩乃"徙于徐州，为长年僧统，仍居彭、沛，大阐宏猷，江表、河南，率遵声教"（同上）。由此可见，慧嵩的毗昙学影响范围十分广泛，在当时可以说是独步江北，无出其右者。所以他最终获得很高的声誉："统解小乘，世号毗昙孔子；学匡天下，众侣尘随。"（《续高僧传》卷十一《志念传》）

慧嵩的弟子有志念、道猷、智洪、晃觉、散魏等，都是北方著名高僧。志念先从道长法师学习《智论》，又从道宠法师学习《十地论》，后才从慧嵩钻研《毗昙》。此后十余年中，他"盛启本情，双演二论。前开《智度》，后发《杂心》。岠对勍峰，无非丧胆"，"学观霞开，谈林雾结"（《续高僧传》卷十一《志念传》）。历北周至隋，他始终兼弘《大智度论》和《杂阿毗昙心论》，而且总是先开《智论》，后发《杂心》。所谓"既预经论，即弘敷训。先举《大论》，末论小乘。辩注若飞流，声畅如天鼓。三乘并骛，四部填堙。"（同上）表明他有意识融通大小乘经论，调和三乘学说。《大论》指《大智度论》，"小乘"指《杂阿毗昙心论》。"先举"、"末论"的方式，似乎带有"方便善巧"的意义，目的是要引发毗昙学的弘传.因为志念思想的重点毕竟是在《杂阿毗昙心论》等毗昙论著上。道宣《志念传》说：

至如迦延本经，传谬来久。《业犍度》中，脱落四纸。诸师

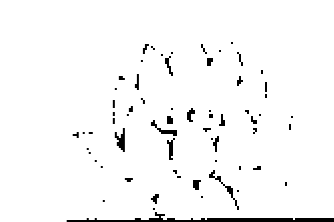
讲解，曾无异寻。念推测上下，悬续其文。理会词联，皆符前作。初未之悟也。后江左传本，取勘遗踪，校念所作，片无增减，时为不测之人焉。撰《迦延杂心论疏》及《广钞》各九卷，盛行于世。

但是，既然讲说经论要由大乘开道，也就说明当时大小乘在人们心目中的实际地位。

志念门人众多，有四百余人，著名的即有二十余人，均属隋唐高僧，但其中大多已不再弘传毗昙学。据汤用彤先生认为，湛然《法华玄义释签》所谓"江南盛弘《成实》，河北偏尚《毗昙》"，是指南北朝末叶的情形。但河北之偏尚《毗昙》，在梁以后；江南之盛弘《成实》，始于梁以前（见《汉魏两晋南北朝佛教史》下册，609 页）。所谓河北偏尚《毗昙》，主要当指慧嵩、志念一系毗昙师的传播毗昙学的活动。

同时，著名的成实论师僧嵩及其弟子僧渊也对毗昙深有研究，他们也是北方活跃的毗昙师。据载，僧渊"进戒之后，专攻佛义。初游徐州，止白塔寺，从僧嵩受《成实》、《毗昙》，学未三年，功逾十载。"（《高僧传》卷八《僧渊传》）同时代的慧定法师也兼通《涅槃》和《毗昙》。此外，成实论师灵裕、智脱、明彦等，也都是有名的毗昙学者。从上述众多成实师兼习毗昙的情况看，毗昙学与成实学并非绝然对立。罗什当时翻译《成实论》，理由之一是看到其中七处破毗昙。但在罗什之后，成实师并未严格按照这样的思路对待毗昙。除了《成实论》和《阿毗昙》本质上都属小乘范畴这一原因之外，中国佛教学者已经开始知道如何担负自己的使命，将印度佛教更有效地移植到中国这块土地上来。

在南方，自僧伽提婆重译《阿毗昙心论》，僧伽跋摩重译《杂阿毗昙心论》，毗昙学也十分兴盛，《阿毗昙》几乎成为南朝所有论师共同研习的对象。



僧韶于南齐时“好弘经数，名显州壤”，而“专以《毗昙》擅业”。他在僧俗中因毗昙学而享有很高信誉，“白黑钻仰，讲说频仍；后学知宗，前修改观。”以《毗昙》一部，化流海内，当时文惠王、文宣王都“雅相钦礼”（《续高僧传》卷五《僧韶传》）。同时代的法护“雅好博古，多讲经论，常以《毗昙》命家。弗尚流俗，言去浮华；不求适会，趣通文理。”从他受学《毗昙》的，百有余人。他曾受到齐文宣王的尊崇，阮韬、阮晦、周颙等著名学者都对他“虚心礼待”。（《续高僧传》卷五《法护传》）法令则“博览经论，多数通达。善《涅槃》、《大（品）》、《小品》，尤精《法华》、《阿毗昙心》”，“言约旨远，驰名京学。兼好禅寂，以息攀缘”（《续高僧传》卷五《法令传》）。

南方最著名的毗昙师当数慧基的弟子慧集。慧基的特长虽在《小品》、《法华》等经的讲说，“提章比句，丽溢终古”，但他曾受其师慧义之命，入西域法师僧伽跋摩之室，供事多年，所以对《毗昙》也同样通达无碍。因此他能“略申方便旨趣，会通空有二言”。（《高僧传》卷八《慧基传》）慧集曾“遍历众师，融冶异说，三藏、方等，并皆综达，广访《大毗婆沙》及《杂心》、《犍度》等，以相雠校”；而于“《毗昙》一部，擅步当时”。他在毗昙学方面的成就，有力地推动了南方的毗昙研习活动：“凡硕难坚疑，并为披释；海内学宾，无不必至。每一开讲，负帙千人。沙门僧旻、法云，并名高一代，亦执卷请益。”曾著有《毗昙大义疏》十余万言，流行于当时（见《高僧传》卷八《慧集传》）。

除了上述僧韶、法护、慧集等人专以弘扬《毗昙》为己任外，南方因成实学、涅槃学等学派师说的发达，许多论师往往以毗昙学为兼习的内容。自陈代真谛译出《俱舍释论》后，一些毗昙学者转而研究俱舍学，成为俱舍师。这样，最终毗昙学因无力与其他学派抗衡而渐趋衰落。

综上所述，毗昙学在南北朝佛教学派中占有一席之地，出现过

一些著名论师。但更多的毗昙学者则通常兼习其他经论,尤其是《成实论》。尽管毗昙师们撰写了大量著作,但因多方面的原因,这些著作基本上都未能流传下来,从而也无法进一步了解他们的主要观点。

第四节 地论学派

地论学派是研究和弘扬《十地经论》及其思想的佛学派别,其学者被称为地论师。

《十地经论》系印度大乘学者世亲所作,是对《十地经》的解释、阐述,属早期瑜伽行派代表论著之一。凡十二卷,北魏时由菩提流支、勒那摩提等名家于洛阳译出。

《十地经》相当于《华严经》的《十地品》,其内容主要讲述了菩萨修行的十个次第。十地融摄一切善法:初三地述说世间的善法,次四地述说三乘修行的相貌,后三地述说一乘教法。该经有多次翻译,因而早已有人予以研究。《十地经论》既是世亲的著作,在时人眼中当然也就成了解释《十地经》的权威著作。这样,随着它的译出,很快受到佛教界欢迎,研习之风迅速兴起,地论学派即由此而形成。

《十地经论》的基本内容,是对菩萨修行的十个阶位("十地")、八识、三身、三聚净戒、因分果分、总别同异等六相,分别展开论释。它的思想特色,除了论述"三界唯心",为瑜伽学唯识论开辟道路外,还论述到万法性空和智慧解脱,承绪般若空宗学说。从而它沟通了般若和瑜伽,实际上成为对龙树思想的补充。"十地"在经文中原是配合"十度"来说的,在第六地配合"智度"时,经文提出了著名的"三界唯心"的论点。世亲的论,重点对这一论点进行了阐述

和发挥。

《十地经》卷八说:"是菩萨作是念:三界虚妄,但是一心作。如来所说十二因缘分,皆依一心。"所谓"三界虚妄,但是一心作",也就是"三界唯心"之说,而所谓"十二因缘分,皆依一心",即等同于"三界唯心",只是侧重有所不同:前者就宇宙论方面而言,后者则就解脱论方面而言。"三界",指世俗的三种存在形态,有情众生所处的三种境界,它们是:欲界、色界、无色界。有情众生在未解脱之前,于此三界之中生死轮回不息。"十二因缘分",指有情众生于三界之中流转生死的全过程,分十二个阶段,每一阶段之间顺序成为一对因果关系,支配着众生的轮回。它们是:无明、行、识、名色、六处、触、受、爱、取、有、生、老死。《十地经》的这些观点,明显体现了对小乘佛学的发展。"三界"在原始佛教被视为实存的三种环境,众生可依据修习的状态而居于不同境界,尚未将此归结为由一心所作。"十二因缘"在小乘佛教中,主要用以指出众生轮回受苦的原因以及摆脱生死流转的关键,所以它明确以"无明"为发端,视"无明"为众生痛苦的根源;同时,摆脱生死流转之苦也自然应该从克服"无明"开始。十二因缘的理论,并无将所有因果关系归之于一心的意思。所以,《十地经》有意识将"三界"和"十二因缘"归结于"一心",应该说是佛教哲学思想的一个重大变化。《十地经》认为,"无明"只是"心行"的一种表现,而并非"心"的全体体现;"十二因缘"虽然发端于"无明",但它仍不能确切解释轮回的本原。十二因缘这一循序的因果系列,包括"无明"在内,最终要依据于"心";"心"才是轮回之苦的本原。这也就意味着,解脱应该从本原之"心"上着手。

根据《十地经》的上述经义,世亲《十地经论》强调指出:"'但是一心作'者,一切三界,唯心转故。"(卷八)三界的根源在心,十二因缘的根源也在心;心既是宇宙万物的本原,也是轮回的根源和解脱

的源头。"三界唯心",也就是"染"(十二因缘)、"净"(还灭、解脱)都归之于"心"。这一"心",在《十地经论》中又被说成是心识即"阿黎耶识"。它说:"是凡夫如是愚痴颠倒:常应于阿黎耶识及阿陀那识中求解脱,乃于余处我、我所中求解脱。"(卷八)解脱应该于染净和迷悟的源头阿黎耶识中实现,但凡夫执著于"我"、"我所",所以愚痴颠倒。又说:"自性不染相,如《经》曰:心清净相故。"(卷十一)"善住阿黎耶识真如法中。"(卷十)在这里,阿黎耶识代表了真如法,相当于"自性清净心"。所以,摆脱轮回,也就是回归阿黎耶识,自觉这一清净心。由此可见,在《十地经论》看来,世界的二重化(染、净)就在于它的本原的二重性质。世亲说:"譬如二世界。一染净世界,二纯净世界。是二中间难可得过,欲过此界,当以大神通力。"(《十地经论》卷九)要想从"染净(混杂)世界"进入"纯净世界",需要不断地修行,这一修行过程就是"十地"。

当《十地经论》把"三界"和"十二因缘"归结于本原之"心"的时候,十二因缘的缘起说就成了一心缘起说,而其实际内容也就是阿黎耶识缘起了。既说阿黎耶识缘起,在解脱论上也就产生了相当于法相唯识宗的"转识成智"的"转依"说。《十地经论》卷一说:"法身,离心、意、识,依智依止。"要获得清净法身,必须脱离心(阿黎耶识)、意(阿陀那识)、识(六识),依赖于智慧;因为心有染净,而智慧则纯净无染、自性常寂灭。

《十地经论》的上述观点,有可能为研究者们提供新的理论资料,同时也有可能造成理解上的分歧。事实上,从该论译出之初起,就已存在歧义;而在流传过程中,分歧扩大,最后终于分别归入华严宗和法相唯识宗。

关于《十地经论》的翻译,隋唐时即已有各种传说,由此而涉及地论师分歧的由来。

据参与译事的北魏人士崔光所撰的《十地经论序》说:

以永平元年，岁次玄枵，四月上日，命三藏法师北天竺菩提流支、魏云道希，中天竺勒那摩提、魏云宝意，及传译沙门北天竺佛陀扇多，并义学缁儒一十余人，在太极紫庭译出斯论，十有余卷。斯二三藏，并以迈俗之量，高步道门，群藏渊部，罔不研览。善会地情，妙尽论旨。皆手执梵文，口自敷唱，片辞只说，辩诣蔑遗。于是皇上亲纾玄藻，飞翰轮首；臣僚僧徒，毗赞下风。四年首夏，翻译周讫。

这就是说，《十地经论》的翻译，由北魏宣武帝发起，主译为菩提流支、勒那摩提两名三藏法师，传译为佛陀扇多，时间自永平元年(508)至永平四年(511)，参与者有僧俗十余人。

其后，隋代费长房在《历代三宝记》中，依据梁代宝唱所撰《众经目录》，说：

已上二论（指《十地经论》和《宝积经论》）菩提流支并译。且二德争名，不相询访，其间隐没，互有不同，致缀文言，亦有异处。后人始合。见《宝唱录》载。（卷九）

《宝唱录》的意思是说，《十地经论》先是由勒那摩提和菩提流支分头并译(因意见不合)，后来才合为一本。但《历代三宝记》所引《宝唱录》同时又说："初，菩提流支助传，后以相争，因各别译。"则似认为主译是勒那摩提。而同卷所引北魏李廓所撰《众经目录》，则又似认为主译为菩提流支。

在唐代道宣所作的《菩提流支传》(附勒那摩提等人的传)中，对上述说法似已无所适从。或说"流支奉敕，创翻《十地》"，"流支传本，余僧参助"；或说勒那摩提"译《十地》、《宝积》"(《续高僧传》卷一)。在《道宠传》中，则重申"分头并译"之说：

天竺梵僧菩提留支初翻《十地》在紫极殿，勒那摩提在太极殿。各有禁卫，不许通言；校其所译，恐有浮滥。（《续高僧传》卷七）

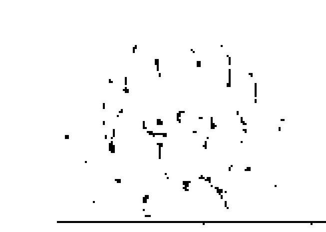
综合上述诸说，可以认为，《十地经论》的翻译，由菩提流支、勒那摩提两人共同完成。但因意见不合、观点有异，乃分头并译，最后由他人参校两译，成为定本。崔光是译事的直接参与者，所记比较客观，但因涉及主译不和，不宜提出分头并译之事，应在情理之中。序中所说"在太极紫庭译出斯论"，语意含混，实际暗示如道宣所说"菩提留支在紫极殿"、"勒那摩提在太极殿"。李廓、宝唱与菩提流支、勒那摩提属同时代人，但都未曾参与译事，撰《经录》时，地论师内部分歧已经明朗，因而在《经录》中也有所反映。尤其因宝唱是南朝人，对当时译事的记载更多地根据传闻。至隋唐，地论师的分歧已为众所周知，故费长房、道宣等更无回避的必要。

北魏宣武帝继承孝文帝笃好佛理的做法，"每年常于禁中，亲讲经论；广集名僧，标明义旨。"(《魏书·释老志》)又"雅爱经史，尤长释氏之义"(《魏书》卷八《世宗纪》)，对研讨佛理有极浓厚的兴趣。他曾为僧侣和朝臣开讲《维摩诘经》，又亲自主持翻译和笔受《十地经论》。崔光在宣武帝、孝明帝时期高踞要位，官至侍中、司徒，崇信佛法，老而弥甚，"每为沙门、朝贵请讲《维摩》、《十地》经，听者常数百人。即为二经义疏三十余卷。"(《魏书》卷六十七《崔光传》)由于君臣对《十地经论》的共同重视和提倡，地论学继成实学之后，成为自元魏起北朝佛教的显学。

自《十地经论》译出，最早予以研习和弘传的是道宠和慧光，他们是早期著名的地论师。

道宠在出家前是大儒熊安生的弟子，出家后即从菩提流支受学《十地经论》。历时三年，得其精要，随即开讲，广为宣传。道宣《道宠传》说：

> 宠承斯问，便诣流支，访所深极。乃授《十地》，典教三冬。随闻出疏，即而开学；声唱高广，邺下荣推。时朝宰文雄魏收、邢子才、杨休之等，昔经宠席，官学由成，自遗世网，形名靡寄，



相从来听，皆莫晓焉。……遂以闻奏。以德溢时命，义在旌隆，日赐黄金三两，尽于身世。匠成学士，堪可传道，千有余人。(《续高僧传》卷七)

道宠弟子中著名的有僧休、法继、诞礼、牢宜、儒果等，隋初名僧志念也曾从他就学。道宠之学出自菩提流支，这一派地论师有自己的思想理论特点，被称为地论派的北道系。由于这一系统的著疏未能保存下来，因而许多情况不能直接得以证明。

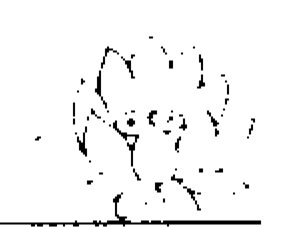
慧光，十三岁入洛阳，从佛陀扇多出家，修习戒律，擅长律学。据道宣《慧光传》记载，慧光曾参与《十地经论》的翻译，而将菩提流支、勒那摩提两本合为一本的便是他：

会佛陀任少林寺主。勒那初译《十地》，至后合翻，事在别传。光时预霑其席，以素习方言，通其两诤；取舍由悟，纲领存焉。自此《地论》流传，命章开释；《四分》一部，草创基兹。(《续高僧传》卷二十一)

意思是说，慧光原在佛陀(即佛陀扇多)门下，后因佛陀入少林为寺主，于是转向勒那摩提。由于他参与了《十地经论》的翻译的全过程，对菩提流支和勒那摩提两人的分歧及其分歧内容相当了解，所以能根据自己的理解予以取舍、融通，保存其基本精神，将两本合为一本。慧光因受勒那摩提影响，所以他的地论学属于勒那摩提系统。

慧光著作很多，注疏的经论除了《地论》外，还有《华严》、《涅槃》、《维摩》、《地持》等。门下弟子如林，著名的有十多人，其中以法上、道凭、僧范、昙遵等为上首。这一派地论师的思想理论与北道系有所不同，被称为地论学派的南道系。相比之下，南道系因名僧辈出，门徒遍于全国，且为朝廷所偏重，所以十分繁荣，其传承历经魏、齐、周而至隋唐。

地论师的南道、北道之分，佛教史上通常认为由“相州南道”和



“相州北道”的区别而来。意为自相州（邺都，今河南临漳）去洛阳，有南、北两条道路，慧光系统散处于南道，而道宠系统散处于北道。但据近人研究，此南、北二道，当指洛阳城内御道之南和御道之北，因勒那摩提和菩提流支分居于御道之南、北而得名（见吕澂《中国佛学源流略讲》，142页）。此说似较稳妥。事实上，道宣《道宠传》已有“故使洛下有南、北二途”之说，表明二道之分，源于洛阳。

地论师研治经论，并不局限于《十地经论》，如慧光即有《华严》、《涅槃》等注疏十余种。由于地论学先后受到涅槃学、摄论学的影响，所以其思想比较庞杂，论师之间的分歧也就在所难免。

考察地论学南、北二道的分歧，大约有三个方面：依持说、佛性说、判教说，其中以佛性说为核心。

在依持说方面，北道系统讲染净缘起，即以阿黎耶识为依持；认为世界万法由阿黎耶识缘起，摆脱轮回、成就佛道的关键在于阿黎耶识内部染净的转化。这种说法与摄论师关于阿赖耶识通于真妄、染净的说法相近，但不如摄论学理论的系统和缜密，也不如摄论学影响的广泛，所以后来被统一于摄论学。南道系统讲真如缘起，即以真如为依持；主张宇宙万法由真如缘起，所以成佛的关键就在于认识真如。慧光兼修《华严》，《华严》提倡“一真法界”为宇宙的本体，主张“真如缘起”说，这一思想很可能造成对南道系的重大影响。其结果，南道系的有关思想后来为华严学者所资取；随着华严学说的兴起，地论南道的独立地位逐渐丧失。至澄观著《华严疏钞》，将《十地经论》完全融入华严学说，地论学宣告结束自己使命。

佛性说上的分歧源于依持说。因有阿黎耶识与真如的分别缘起，所以有佛性“当有”与“现有”的区别。据道宣《道宠传》说：

> 宠在道北，教牢宜四人；光在道南，教凭、范十人。故使洛下有南、北二途，当、现两说自斯始也。

玄奘在《启谢高昌王表》中也有相似的说法：

> 但远人来译，音训不同，去圣时遥，义类差舛，遂使双林一味之旨，分成当、现二常；大乘不二之宗，析为南、北二道。纷纷诤论，凡数百年。率土怀疑，莫有匠决。（《大慈恩寺三藏法师传》卷一）

二十多年后，玄奘回忆当年赴印度留学的原因，认为主要是为了解决佛性问题，寻找佛性论的正确答案。他说：

> 信夫汉梦西感，正教东传，道阻且长，未能委悉。故有专门竞执，多滞二常之宗；党同嫉异，致乖一味之旨。遂令后学相顾，靡识所归。是以……决志出一生之域，投身入万死之地。（《大慈恩寺三藏法师传》卷七）

所谓"当、现二常"、"二常"，是指佛果的当常、现常，即始有、本有，或当果、始果；"常"在这里指佛性。自从《大般泥洹经》传入内地后，在佛性论上出现当、现两种对立的看法，涅槃学内部长期争论不息，并扩大到其他学派之中。至《十地经论》译出，南、北二道在此问题上认识分歧，成为根本性对立，引起佛教内部的广泛注意。玄奘乃试图从佛教的发详地印度获得正确答案，而他也自以为已经获得了。

地论师原来兼通《涅槃》，对佛性问题讨论较多。北道系统因主张以阿黎耶识为依持，所以认为，阿黎耶识中的有漏种子必须经过熏习而转化为无漏种子；所谓众生悉有佛性，是指众生经历后天的熏习，最后必当成佛而言。这是佛性后天始有说(即当常或当果说)。这种主张显然与摄论师相近，属于佛性论中比较保守的部分。南道系统因主张以真如法性(或如来藏、清净阿黎耶识)为依持，所以认为，如来藏真如本来具足一切功德，众生佛性与生俱生，只要去除污染障蔽，使本有清净佛性得以显现，即可成佛。这是佛性本有说(即现常或现果说)。这种主张属于佛性论中比较激进的



部分，适合当时中国社会的实际需要，受到僧俗两界的普遍欢迎。南道系的发展与它的佛性本有说有着必然的联系。另一方面，当时四卷本《楞伽经》（刘宋求那跋陀罗译）和十卷本《楞伽经》（北魏菩提流支译）都已译出，从思想内容上看，北道系的主张似与十卷本相通（主染、净二心），而南道系的主张则似与四卷本相联系（主自性清净一心）。

地论师判教方面的分歧，主要是四宗、五宗之说。四宗之说为南道系所主张，即把全部佛教划分（归入）为四宗，它们是：因缘宗（指《阿毗昙》），假名宗（指《成实论》），不真宗（指《般若经》、"四论"等），真宗（指《华严经》、《涅槃经》、《十地经论》等）。北道系则主张五宗，即从前四宗中单独划出《华严经》，另列"法界宗"。

由于地论师在许多理论问题上争论不休，意见不能统一，所以有人就着手做调和的工作，《大乘起信论》大概就是在这一背景下形成的。

就地论学派的传承而言，北道系在道宠后，除了门下志念外，其余弟子均无传记可考。据道宣《志念传》，志念在受具足戒后，问道邺都，"又诣道宠法师学《十地论》，听始知终，闻同先觉。"（《续高僧传》卷十一）是对《地论》具有很高修养的学者。南道系在慧光后，则人才辈出。法上是慧光弟子中最为突出的代表，他从慧光受具足戒后，往来于邺、洛之间，广泛求学。"既慧业有闻，众皆陈请，乃讲《十地》、《地持》、《楞伽》、《涅槃》等部。轮次相续，并著文疏。"著有《佛性论》二卷、《大乘义章》六卷等，现仅存《十地经义疏》一、二卷。他曾受东魏大将军高澄之请而入邺，后又受北齐高洋的崇敬，成为两代昭玄曹僧统，主管僧侣事务近四十年，所部僧尼二百余万，寺庙四万余所。地论学因此之故，乃成为北朝后期最为煊赫的佛教力量。法上弟子有慧远、法存、灵裕、融智等，而以慧远最为著名。（净影寺）慧远于二十岁从法上受具足戒后，曾从大隐律师

学《四分律》,研习五载,此后仍专师法上,绵笃七年。据载他"迥洞至理,爽拔微奥;负笈之徒,相喧亘道","在邺创讲《十地》,一举荣问,众倾余席。自是长在讲肆,伏听千余。意存弘奖,随讲出疏"(《续高僧传》卷八《慧远传》)。著有《十地疏》七卷、《地持疏》五卷、《华严疏》七卷、《涅槃疏》十卷等,又撰有《大乘义章》十四卷、《大乘起信论义疏》四卷。慧远弟子众多,如灵粲、慧迁、智嶷、智徽、辩相、玄鉴、道颜、僧昕等人,都是《地论》名家,他们的影响及于初唐。

第五节 摄论学派

摄论学派是研习和传播《摄大乘论》及其思想的佛学派别,其学者被称为摄论师。

《摄大乘论》的作者是印度无著大师,它在中国前后有三译:北魏佛陀扇多译二卷本,陈真谛译三卷本,唐玄奘译三卷本。世亲注释此书,著《摄大乘论释》,也有三种汉译本:陈真谛译十五卷本,隋达摩笈多译十卷本,唐玄奘译十卷本。摄论师研习的《摄大乘论》主要是指真谛译本。

真谛是中国佛教"四大译师"之一。据《续高僧传》卷一、《大唐内典录》卷四等载,他本西天竺人,因受梁武帝之请,来中国从事译经,其间历经磨难,译出《大乘唯识论》、《阿毗达磨俱舍释论》、《摄大乘论》、《释大乘论释》等大量经论,比较系统地介绍了大乘瑜伽行派思想。此外,他还撰有《摄大乘论》的义疏八卷。

《摄大乘论》是瑜伽行派唯识学的奠基性著作。正如慧恺《摄大乘论序》所说:"此论乃是大乘之宗旨,正法之秘奥;妙义云兴,清词海溢。"它着重探究"心"的性质、心生万物的原理以及众生如何依据此心修习成佛等问题。正如慧恺《序》所谓"唯识微言,因兹得

显；三性妙趣，由此而彰。”由于真谛和玄奘两家学说渊源不同，真谛所译瑜伽派经论，后来玄奘都予以重译，所以有所谓新、旧的争论，涉及到摄论学与后来唯识宗的理论差别。

真谛译《摄大乘论》分为十个部分，名“十胜相”，按佛教修行的境、行、果顺序进行组织编排，并用“唯识无尘”的思想对佛教体系作出新的解释。这十个部分的内容是：一、依止胜相品（内分众名、相、引证、差别四品），阐述阿黎耶识为宇宙万物的本原；二、应知胜相品，阐述“三性”学说；三、应知入胜相品，阐述通过薰习相续，增植善根，悟入胜相；四、入因果胜相品，阐述大乘“六度”（六波罗蜜）；五、入因果修差别性相品，阐述十种菩萨地，即菩萨修行的十个阶位；六、依戒学胜相品，阐述三种戒；七、依心学胜相品，阐述依心学六种差别；八、依慧学胜相品，阐述无分别智差别及应离五种相；九、学果寂灭胜相品，阐述“六转依”思想；十、智差别胜相品，阐述三身佛（自性、受用、变化）思想。在这“十胜相”中，核心是对阿黎耶识的论述，所以把它列在首位，与此相联系的是“三性”学说，也是摄论学的关键。

真谛译《摄大乘论》认为，佛教传统所谓的“六识”，被看作是生灭无常的，因而不能有效地解释全部精神活动的延续性、连贯性。为此，有必要建立一个在“六识”之外、并能统一所有精神活动的识体，以此作为轮回的真正主体和解脱的终极原因。这就是第八识阿黎耶识，又以染污识（阿陀那识）为执持阿黎耶识为自我的第七识。《摄大乘论》卷上说：“此界无始时，一切法依止；若有诸道有，及有得涅槃。”意思是说，自无始以来，阿黎耶识（“此界”）是世间一切法的总的依据；若无阿黎耶识，便无世间一切法（包括三界六道、凡圣众生、一切事物）。阿黎耶识（“有”）是世界及其众生（“诸道”）的本原。而阿黎耶识一旦获得转依，将其中污染种子转换成清净种子，便证得了涅槃。所以该论卷一又说：“应知依止，立名阿黎耶

识”。“应知”指世界一切事物,“依止”指根据、总的依据。这是说,阿黎耶识不仅是世界的本原,也是解脱的根据。阿黎耶识之所以是世界及众生的本原,主要是由于“言说熏习”;言说熏习阿黎耶识,并作为“习气”储藏于其中,于是便形成一切种子。种子的存在,必将引发未来的果报。所以,阿黎耶识既是现在的因和果,也是未来的因和果。阿黎耶识生出一切,又决定一切,这就是“唯识”,就是“阿黎耶识缘生”。

一般讲唯识,只讲八识,至阿黎耶识为止。真谛摄论学的特色,就在于在八识之外,确立第九识阿摩罗识。真谛认为,阿黎耶识虽为妄识,系一切现象的依据,但此妄识中又有一分纯净之识。于是,他把这纯净之识从阿黎耶识中独立出来,另立第九识。阿摩罗识清净无垢,又名无垢识、净识,实际就是真如佛性。众生如果注意培植阿黎耶识中的纯净之识(净分),以对治虚妄之识(染分),便可证得阿摩罗识而成佛。所以真谛所译《摄大乘论释》说:“如此九识,是应知依止。”(卷五)由八识为一切法依止,现在进入以九识为一切法依止,即把第九识阿摩罗识视为解脱的依据,这是真谛唯识论与后来玄奘唯识论的重大区别。阿摩罗识的确立,实际上肯定了一切众生皆有佛性,都能成佛。在玄奘的唯识学中,则否定有第九识的存在。他认为,第八识是指处于染污位的阿赖耶识,当由染位转到净位时,则名为阿摩罗识即无垢识;无垢识并非第九识,而是指进入佛位的第八识。后来玄奘弟子窥基还批评真谛说:“唯无漏依,体性无垢,先名阿末罗识,或名阿摩罗识。古师立为第九识者,非也。”(《成唯识论述记》卷三)

“三性”指依他性、分别性、真实性。真谛译《摄大乘论》卷中说:“幻等显依他,说无显分别,若说四清净,此说属真实。”这三性相当于玄奘所译遍计所执性、依他起性、圆成实性。三性的关系,实际指人们对现实世界的不同认识,这种认识按层次高下可分三

个阶段。第一阶段是分别性，如人将梦中所显示的一切事物（“尘”）执为实有；第二阶段是依他性，如于梦中，“离诸外尘，一向唯识”，即脱离一切分别执著，复归于唯识；第三阶段是真实性，认识到梦中所见一切“并无实尘，悉是识之所作”。可见，三性的建立其目的与八识的理论是一致的，都是为了证明“唯识无尘”。《摄大乘论》卷中说：“无垢清净，谓此法出离一切客尘障垢”；“一切法实唯有识”。

除了“唯识无尘”说，真谛的三性说还有以下两个特色。一是把依他性的重点放在染污的性质方面，强调依他性和分别性一样，最后也应该断灭，彻底回到真实性上。二是将真实性分为两类，一类是自性成就（有垢真如），另一类是清净成就，（无垢真如）。有垢真如相当于如来藏，因如来藏本性清净，而为客尘所障；无垢真如指如来藏脱离一切客尘障垢（烦恼障、所知障），显现诸佛如来。这些观点都是为了成佛。

真谛的摄论学与玄奘的法相唯识学，虽都属印度大乘瑜伽行派学说系统，但存在着明显的分歧。其主要原因，据吕澂先生认为，真谛生当陈那、安慧时代，因此受安慧影响较大。而安慧的学说主要承自难陀，兼取陈那之长。所以实际上，真谛之说与难陀之学更为接近，忠实地保存了世亲旧说的面貌。玄奘之学则属于在陈那、安慧之后，经过护法、戒贤、亲光等几代人发展了的瑜伽行派学说。这样，传承的不同也就造成了后来中国唯识学理论上的差异（见《印度佛学源流略讲》第五讲第四节、《中国佛学源流略讲》149 页）。

摄论学的著名学者有两个系统：一是真谛门下，二是地论南道师。

真谛的门人中，参与翻译《摄大乘论》、弘扬摄论学比较得力的，有僧宗、智恺、法泰等人。据道宣《真谛传》说：

> 初，谛传度《摄论》，宗、恺归心。穷括教源，诠题义旨。游心既久，敞怀相承。（《续高僧传》卷一）

这里所说“宗、恺”即指僧宗、智恺，他俩和真谛比较接近，是真谛的得意弟子。僧宗除参与译、传《摄论》，还为真谛整理译经过程中随出的注疏，又撰真谛三藏的《行状》。《真谛传》说：

> 自谛来东夏，虽广出众经，偏宗《摄论》。故讨寻教旨者，通览所译，则彼此相发，绮缋辅显。故随处翻传，亲注疏解，依心胜相。后疏并是僧宗所陈。躬对本师，重为释旨；增减或异；大义无亏。宗公别著《行状》，广行于世。

真谛去世后，僧宗与法惟、慧旷等人一起去庐山，弘传《摄论》。智恺则对真谛译成《摄大乘论》和《俱舍论》帮助特大。据道宣《法泰传》说：

> 恺素积道风，词力殷赡，乃对翻《摄论》，躬受其文。七月之中，文、疏并了，都合二十五卷。后更对翻《俱舍论》，十月便了，文、疏合数，八十三卷。谛云：吾早值子，缀辑经、论，结是前翻，不应缺少；今译两论，词理圆备，吾无恨矣！（《续高僧传》卷一）

真谛对译作之所以如此心满意足，与智恺在其中的作用关系十分密切，所以他对智恺也有着特殊感情。不久，智恺不幸病逝，为此，真谛“抚膺哀恸”，感伤万分，亲自与弟子道尼、智敫、慧旷等十二人约定：“共传香火，令弘《摄》、《舍》两论，誓无断绝。”（同上）第二年，真谛因伤感过度也去世。真谛去世后，其门人虽然分散各地，但“皆共奉旨，仰无坠失”，继续弘传摄论学。

法泰也较早投入真谛门下。据载他曾参与真谛译事前后二十年，对摄论学有过重要贡献。

> 泰遂与宗、恺等，不惮艰辛，远寻三藏于广州制旨寺。笔受文义，垂二十年。前后所出五十余部，并述义记，皆此土所



无者。(《续高僧传》卷一《法泰传》)

真谛去世后二年(太建三年,即571年),法泰带着真谛新译的经论,从广州来到建业,“创开义旨”,专讲《摄论》。但是,由于陈代一开始就意在复兴“三论”,学者通常喜欢讲论“三论”和《大品》,与《摄论》所说格格不入,所以来学者很少,所谓“思越恒情,鲜能其趣。”(同上)结果只有靖嵩一家精心传习,回彭城后独传摄论学。

真谛另有弟子智敫、道尼、慧旷等,后来也专事弘传《摄论》。智敫曾为广州、循州二州僧正,并在循州(治所在今广东惠州东)道场寺宣讲《摄论》十余遍。有二十五人得其旨趣。道尼回九江后,据真谛的宗旨,开讲《摄论》,以致名闻京师。隋开皇十年(590),道尼奉敕入京,弘扬摄论学,受学弟子众多,如唐代著名学僧道岳、慧休等都出自其门下。道岳通达《摄论》,更精于《俱舍论》,据载,玄奘在去印度之前,曾从他学过《摄论》。慧旷与僧宗、智恺等人同时从真谛学《摄论》,真谛去世后入庐山讲《摄论》。他与僧宗“分时敷说,法化日隆”,“州宰鄱阳、长沙二王,俱敦师资之敬。”(《续高僧传》卷十《慧旷传》)

此外,智恺的俗侄曹毗也曾从真谛学过《摄论》,后来为宣传摄论学作出贡献。据载:

晚住江都,综习前业,帝于白塔等寺开演诸论。冠履裙襦,服同贤士。登座谈吐,每发深致。席端学士,并是名宾;禅定僧荣,日严法侃等,皆资其学。(《续高僧传》卷一《法泰传》)

凡听他讲学的,都是知名之士和著名学僧,故于社会影响也就可想而知。

地论学南道系中弘传摄论学的代表是昙迁。昙迁曾从地论名师慧光的弟子昙遵受学,精研《华严》、《十地》、《维摩》、《楞伽》、《地持》、《起信》等经论。北周武帝毁佛时,逃往南方。后在桂州(治所在今广西桂林)刺史蒋君家中获得真谛所译《摄大乘论》,如获至

宝,以为与自己所习地论学有相通之处。隋初,昙迁北归彭城,住慕圣寺,开始讲说《摄论》,兼讲《楞伽》、《起信》等经论,“《摄论》北土创开,自此为始”(《续高僧传》卷十八《昙迁传》)。开皇七年(587),奉诏入长安,受请为“大德”。于长安,他主要弘传《摄论》,听众千数,就连当时沙门领袖慧远也“躬处坐端,横经禀义。”(同上)由此而北方摄论学趋于兴盛。昙迁撰有《摄论疏》十卷。弟子众多,也都是著名的摄论师。

由上可知,摄论师有的直接出自真谛,有的间接受真谛之学,传授的主要是真谛所译《摄大乘论》和《摄大乘论释》。出自真谛门下的摄论师,大多在陈、隋之际由广州向北流动,至建业,或入四川,或去长安。出身地论学的摄论师,在周、隋之际发自邺都,或至金陵,或住彭城、长安。这种情况表明,《摄论》之学和《地论》之学,在全国重新统一的新形势下,与风靡当时的佛性论、唯识论等的研讨逐渐汇合,从而为隋唐佛教宗派的形成,作了思想理论上的准备。而一旦玄奘的法相唯识宗兴起,摄论学派也就不复存在,《摄论》的各家师说被法相唯识学所取代。

第三章　止观并重的天台宗

第一节　天台宗的形成

佛教在经历了南北朝时期的消化、吸收后，加速了民族化的步伐，并开始进入它在中国全面繁荣发展的时期。陈、隋之际，出现了最早的佛教宗派——天台宗。

一般认为，宗派产生的主要标志有以下几个方面：一、高度发展的寺院经济，以确保宗派独立的经济来源，并推动自身的发展；二、系统的学说体系，以保证自宗在思想理论上的独立地位，并由此而与其他宗派区别开来；三、相对固定的传教地域，即以某祖庭或大型寺院为中心，造成一定的势力范围，以利于自宗学说的区域性流传；四、严格的法嗣制度和寺院规范，以行政制度保证自宗的特殊地位。因此，宗派不再如学派那样，仅仅通过学说的传承而形成松散的师徒、师友关系，而是具有严密的、全方位联系的宗教体系。宗派之间，除了学说上的分歧，还涉及到与世俗生活相联系的实际社会利益的矛盾。上述标志，天台宗以及尔后形成的其他宗派无不具备。

根据佛教史书记载，天台宗后世学者列本宗早期的传法世



系为：

龙树……慧文——慧思——智顗——灌顶——智威——慧威——玄朗——湛然

这就是所谓“天台九祖”。但天台宗的实际创始人应是智顗。

将印度佛教中观学派的创立者龙树列为天台初祖，自然显得勉强，不免带有“攀龙附凤”之嫌。但智顗之前的慧文、慧思以禅法传承，成为天台宗的先驱，则是可以确认的。据《摩诃止观》卷一之上记载：

> 智者师事南岳。南岳德行不可思议，十年专诵，七载方等，九旬常坐，一时圆证，大小法门朗然洞发。南岳事慧文禅师，当高齐之世，独步河淮，法门非世所知，履地戴天，莫知高厚。文师用心，一依《释论》。论是龙树所说，《付法藏》中第十三师。智者《观心论》云：“归命龙树师”，验知龙树是高祖师也。

这段话出自《摩诃止观》的“缘起”部分，从语气上看，系灌顶所作。因为慧文、慧思、智顗三代禅师都很重视龙树的《大智度论》和《中论》，慧文还以《大智度论》为所依，说明他们都曾受龙树中观学说影响，因此，“归命龙树师”，从学说体系角度说并非没有道理。但从直接师承上讲，智顗的天台学说，源于慧文、慧思。

慧文的宗教活动时期大约在北朝魏、齐之际。《佛祖统纪》卷六说他“在高齐之世，聚徒千百，专业大乘；独步河淮，时无竞化；所入法门，非世可知。学者仰之，以为履地戴天，莫知高厚。师以心观，口授南岳。”这是志磐在综合当时存在的各种史料和传说的基础上写成的，其中未免有夸张之处。在此之前则有道宣的记载，说他“聚徒数百，众法清肃，道俗高尚，乃往归依，从受正法。”（《续高僧传》卷十七《慧思传》）这种说法比较客观可信。据上述资料可以推断，慧文是在北方地区聚徒坐禅、且有一定影响的禅师。结合灌



顶所说"文师用心,一依《释论》",证明他主要依《大智度论》立说,并以此指导禅修。因此,慧文一方面奉行北方普遍遵行的禅法,另一方面又有自己的禅学见解。

又据湛然《止观辅行传弘决》记载,慧文是当时众多禅师之一,他的禅法主要特点是"多用觉心",意为通过禅定修习,由定发慧,发现本觉心性。这一观心法门具有将宗教理论的悟解与大乘禅学的实践加以结合的特色。湛然后来评论说:"观心,乃是教行之枢机。"(《法华玄义释签》卷十三)从天台宗的立场看,这一说法意味着从慧文到智 一脉相承的关系。所以后来智颢继承观心法门,并于临终前以《观心论》口授弟子。志磐将道宣所载的"从受正法"改为"师以心观,口授南岳",以突出天台宗"一心三观"的师承关系,虽然没有多少史实依据,但从慧文的观心法门方面考察,也不能说一无道理。

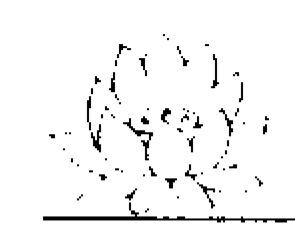
道宣在《续高僧传·习禅篇》的《总论》中,对一般禅者单纯坐禅入定而不重智慧、忽视经典的现象,曾提出尖锐的批评。他认为,纠正的方法,应当是"归神摄虑,凭准圣言。动则随戒策修,静则不忘前智。"他指出,南岳慧思、天台智颢的定慧双修、止观并重,开辟了一代禅学新风。若追溯其源,则应归于慧文的禅学。

慧思(515—577),俗姓李,武津(今河南上蔡县境)人。他于十五岁出家修道,二十岁受具足戒。据道宣的《慧思传》说:

> 及禀具足,道志弥隆;迥栖幽静,常坐综业;日惟一食,不受别供;周旋迎送,都皆杜绝。诵《法华》等经三十余卷,数年之间,千遍便满。(《续高僧传》卷十七)

这时期的慧思,俨然是一名严守戒律、注重苦行、认真实践的北方禅僧。他与其他禅者的主要区别,是以《法华经》为依;通过对《法华经》的持诵,为后来开悟"法华三昧"奠定基础。

在见到慧文之后,他受慧文影响,"性乐苦节,营僧为业;冬夏



供养，不惮劳苦；昼夜摄心，理事筹度。”(《慧思传》)一方面保持着北方禅僧苦行坐禅的传统，另一方面则加入了“定慧相资”的内容，开始了对“观”的重视。但是，从《慧思传》的记载看，慧思并未满足于慧文的禅法，而有意将它向前推进。他通过对“心”的观察思维，认识到“业由心起，本无外境”，“反见心源，业非可得。”在这一大乘空宗般若思想的引导下，他又“发空定，心境廓然”，随之即“霍然开悟”。

慧思的开悟，既受惠于其师慧文由定发慧的思想，又得益于他长期对《法华经》的持诵。所谓“发空定”，是指进入观察诸法实相的禅定，它既与《大智度论》般若中观思想一致，又与《法华经》“但念空、无相、无作”之说相通。所以道宣说，慧思开悟的内容是“法华三昧”、“大乘法门”。

由此可见，慧思之于慧文，在佛教思想上有两方面的联系。就继承而言，慧思的禅观吸收了《大智度论》反映的龙树大乘中观学说；就发展而言，慧思最终悟得的是《法华经》诸法实相原理。

慧思在开悟“法华三昧”后，逐渐完成他的思想体系和止观实践。其中的关键因素，是他由北方向南方的地域转移。

据《慧思传》载，慧思在开悟后，以大小乘经论为依据，为徒众讲说禅学，由此而招来是非乃至陷害。又据慧思《立誓愿文》载，因他讲说大乘经典、尤其是演说大乘般若之学，从而一再受末法僧徒的干扰，九死而一生。为此，他“意决不欲向北，心欲南行。”年三十四，慧思由河南兖州(辖今河南东北地区)“舍众渡向淮南山中。”年四十，再次南移，入光州(治所在今河南光山)大苏山。据慧思本意，当继续直下武当、南岳，完成止观实修，但因值梁朝败亡，途路阻塞，未能如愿。

在光州，慧思受大众之请，讲说《般若经》和《法华经》。智𫖮也就是在这个时候，不避战乱，前来师事慧思。

因地区性佛学差别的作用，慧思得以在光州顺利讲说《般若》、《法华》，并且又令智𫖮代讲《金光明经》。当智𫖮讲到“一心具万行”处，表示疑惑时，慧思明确告诉他：《法华经》所体现的圆顿之旨是自己亲身证得的。于是，智𫖮遵循师教，受《法华》行法，更有所开拓。这样，慧思在光州弘法的十四年内，不仅开创了将《般若》的中观学说与《法华》的实相理论相结合的思想体系，而且严格实践止观，定慧双开，为天台宗的成立创造了条件。

陈光大二年(568)，慧思率弟子四十余人径趣南岳，成就多年心愿。不久，陈宣帝闻其弘法功德，敕命入京，迎住栖玄寺。其时，“举朝瞩目，道俗倾仰”。及至重返南岳，“每年陈主三信参劳。供填众积，荣盛莫加。”(《慧思传》)以此为背景，慧思“说法倍常”，止观双修，定慧并进，有力推动了传统禅法的改造，丰富了传统禅法的实际内容，为智𫖮以止观为核心的天台学说及其实践的完成奠定了基础。

道宣《慧思传》指出：

> 自江东佛法，弘重义门，至于禅法，盖蔑如也。而思慨斯南服，定慧双开，昼谈理义，夜便思择。故所发言，无非致远，便验因定发慧。此旨不虚，南北禅宗，罕不承绪。

这就是说，随着慧思弘法活动在地域上的不断南迁，他的禅学日趋完善，并受到社会的充分重视。慧思禅学的核心是“教禅并重”、“定慧双开”，所谓“昼谈义理”，谈的是佛教理论；“夜便思择”，指具体的禅定、止观实践。两者的有机结合，构成慧思禅学的完整体系。这表明，慧思在地域转移的过程中，既继承了北方禅定实践风格，又吸取了南方佛学传统，提倡佛教哲学的探索。慧思以北方禅师的身分来到南方，有效地展开了南北佛教的融合统一活动，从而对当时佛教事业作出重大贡献。智𫖮所创的天台宗，是这一过程的必然结局和实际成果。慧思所走的道路，也就相当于后来禅宗



先驱道信、弘忍所走的道路，他们都把禅学的重点落实在引发智慧方面，都循着重智轻悲的方向展开。

慧思佛教思想的经典背景，主要是《大品般若经》和《法华经》。他重视这两部经的受持诵读以及讲说。他通过诵读《法华经》而自悟“法华三昧”，故而视《法华经》为圆顿教义，高于《大品般若经》，给予特殊地位。智𫖮所创的天台宗又名法华宗，以表明它是依《法华经》而成立，由此也就可以见得《法华经》在天台宗思想形成和发展中的崇高地位。

智𫖮(538—597)，字德安，俗姓陈。祖籍颍川(今河南许昌)，“高宗茂积，盛传于谱史”(《智者大师别传》)，有一定社会地位。当永嘉南渡之际，为避北方战乱，陈氏一家随之南迁，寓居荆州华容(今湖北监利县西北)。

智𫖮的父亲陈起祖，“学通经论，谈吐绝伦，而武策运筹，偏多勇决”(《智者大师别传》简称《别传》)，是一位文武兼备、儒学素养极高的人物。梁湘东王萧绎任荆州刺史时，陈起祖深受赏识，被列为宾客，奉敕入朝领军，人称有“经国之才”。萧绎即位称帝后，又拜他为散骑常侍，封益阳侯。智𫖮胞兄陈针则在梁晋安王下任中兵参军之职。因此，智𫖮少年时代，虽然周围干戈不已，但陈氏一家受惠于梁朝，仍过着相对舒适的安定生活。

承圣三年(554)，西魏军南侵江陵，不久即攻而破之，梁元帝被执处死。西魏军挑选江陵百姓男女十余万口分赏将士，驱归关中，弱小者悉数被杀。这一事件成为智𫖮人生的转折点，他“叹荣会之难久，痛凋离之易及”，于是发愿“誓作沙门，荷负正法”。不久，又因遭“二亲殄丧，丁艰荼毒”的痛苦，从而坚定了出家的决心，并终于在十八岁时达成愿望。他希望通过出家学佛，以真诚的佛教信仰，求取精神解脱，并以此报答帝王、父母的世俗之恩。正如他自陈所愿：“学得三世佛法，对千部论师说之无碍，不唐世间四事恩

惠。”(《别传》)基于上述背景,他所创立的天台宗,十分强调佛教哲学与具体实践的结合,非常注重出世间与世间的圆融统一。

陈元帝元嘉元年(560),智𫖮入光州大苏山,诣慧思禅师受学禅法。师徒初次见面,便分外相契,慧思以为“宿缘所追,今复来矣。”智𫖮则“昏晓苦到,如教研心”,日夜精进,勤奋修学,前后七年,未尝辜负其师教诲。翌年,慧思正式付法于智𫖮,并特别指示说:“汝与陈国有缘,往必利益。”(《续高僧传》卷十七《智𫖮传》)自己则独自南下衡岳。同年,智𫖮奉师严命,与同道法喜等二十七人来到陈都金陵,展开弘法活动。

在金陵,智𫖮受到僧俗两界人士的一致欢迎,朝野请益成蹊,颂声溢道。朝廷命官如仆射徐陵、仪同沈君理、光禄王固、侍中孔焕、尚书毛喜、仆射周弘等纷纷向他求学。他还受到陈宣帝的特殊礼遇。太建元年(569),宣帝请他住进瓦官寺。在瓦官寺,智𫖮除了“创弘禅法”,还宣讲了《法华经》(后由灌顶整理成《法华文句》)、《大智度论》,为天台宗的成立作了重要理论准备。

智𫖮在金陵弘法的后期,正值北周武帝开展毁佛运动,北方僧侣避地南来的日益增多,使金陵佛教重呈复杂局面。对此,智𫖮在进行认真反省后,于太建七年(575)暂离金陵,入天台山隐修。九年,宣帝下诏给智𫖮及其弟子以有力的物质支持,“割始丰县调,以充众费;蠲两户民,用供薪水。”(《国清百录》卷一)在陈王朝江河日下的情况下,宣帝没有忘记远在天台的智𫖮,可见两者之间存在的真实感情和密切关系,与慧思当年的预言完全相符。

智𫖮在天台山实修九年,逐渐形成天台宗的基本规模。他的代表著作“天台三大部”宣讲于天台隐居之后,但蕴酿成熟于天台隐居期间。天台隐居,完成了智𫖮对中国佛教的反省,开辟了克服佛教危机、摆脱末法影响的道路,这条道路即是统一南北佛学、加强止观实践。由于陈宣帝的支持,使他确立起最初的独立的寺院

经济；长期定居于天台山，则使天台山成为他和弟子们佛教活动的中心；而随着徒众的迅速扩增，宗派的规范制度也已开始形成。

天台宗是中国佛教的第一个宗派，它的创立者是智𫖮。它形成于陈隋之际，发展于隋唐时期。

陈后主至德三年(585)，智𫖮离开天台山，再度来到金陵，进入了他全面弘扬天台佛法的时期。早在此前，陈后主曾七次遣使邀请智𫖮入京弘法，而当时陈朝君臣上下，均对智𫖮敬慕不已。《别传》记载说："陈少主顾问群臣：释门谁为名胜？徐陵对曰：瓦官禅师，德迈风霜，禅鉴渊海。昔远游京邑，群贤所宗；今高步天台，法云东霭。"智𫖮重返金陵弘法，意味着陈朝末年(也是南朝覆灭前夕)世俗政权与宗教力量最后一次相互配合和信赖。所以，当智𫖮返抵金陵时，受到前所未有的礼遇。"陈主既降法筵，百僚尽敬。希闻未闻，奉法承道。因即下敕，立禅众于灵耀寺。学徒又结，众望森然。"(《智𫖮传》)所谓"陈主既降法筵"，是指后主亲临太极殿，请智𫖮讲《仁王般若经》。其后，后主又于光宅寺舍身，大施僧众，再请智𫖮讲说《仁王般若经》。据载，智𫖮"叙经才讫，陈主于大众内起礼三拜，俯仰殷勤，以彰敬重。"(《别传》)这在中国佛教史上是罕见的。《仁王般若经》的内容，具有强烈的护国色彩，围绕着该经所展开的君臣合力救国消灾活动，给人以一种激烈悲壮的感觉。

祯明三年即隋开皇九年(589)，陈朝灭亡。当金陵为隋军占领之时，以光宅寺为中心的智𫖮僧团被迫离散，南朝佛教迅速衰弊。智𫖮在再次体验了"家国殄丧"的悲痛后，怀着对旧王朝的眷恋，"策杖荆湘"，来到庐山。隋文帝第三子秦孝王杨俊获知消息，遣使相邀，但智𫖮对来使说："虽欲相见，终恐缘差。"(《别传》)不仅断然予以拒绝，而且话语中带有鄙夷色彩，表现了不合作的姿态。开皇十年(590)，隋文帝亲自下诏，要求智𫖮改变态度，为隋王朝效力。翌年，晋王杨广在扬州致书并遣使反复邀请，智𫖮对此"初陈寡德，

次让名僧,后举同学”,在“三辞不免”的情况下,提出四项先决条件。未料杨广居然全部应允,智𫖮不得已而应请前往。

在扬州,晋王于金城殿设千僧会,请智𫖮为他授菩萨戒,并请授法名。智𫖮授完戒后,又为之授法名“总持”菩萨。晋王则回送智𫖮“智者”大师称号,并赐大量衣物。这应是智𫖮与隋王朝关系中的一个显著事实,但仅根据这一事实,并不能说明智𫖮已由对南朝的忠诚转而委身于隋朝。

长期以来,人们喜欢把智𫖮说成是陈隋王朝共同的御师。其实这并不符合历史真相。稽诸史实,智𫖮对隋朝的态度与以往对陈朝的态度截然不同。对陈朝,他积极支持,主动维护;对隋朝,则阳奉阴违,消极回避。正是由于这种区别,使他长期受隋文帝和晋王的疑忌及威逼,并最终导致不幸的结局。(详见拙作《智𫖮的王朝正统观念》,《东南文化》1994年第二期)

隋朝把佛教严格置于皇权之下,使之忠实执行“为国行道”的义务。开皇十一年(591),文帝下诏说:“位在人王,绍隆三宝,永言至理,弘阐大乘。”(《历代三宝记》卷十二)因此,他对智𫖮的不合作态度提出严厉的警告:

> 比以有陈虐乱,残暴东南,百姓劳役,不胜其苦。故命将出师,为民除害。吴越之地,今得廓清,道俗乂安,深称朕意。……师既已离开世网,修己化人,必希奖进僧伍,固守禁戒,使见者钦服,闻者生善,方副大道之心,是为出家之业。若身从道服,心染俗尘,非直含生之类无所归依,仰恐妙法之门更来谤讟。宜相劝励,以同朕心。(《国清百录》卷二)

一名曾经竭力以佛法神化陈朝、成为陈朝三代君主崇仰对象的高僧,却拒绝与新王朝合作,这在隋文帝看来,当然难以容忍。

智𫖮抵扬州后,虽然受到杨广的隆重接待,但他除了主持授戒法会,“授律仪法”外,既未说法讲经、又无其他佛事活动。相反,

“香火事讫，泛舸衡峡”，“既值便风，朝发夕还。”(《别传》)并且，面对杨广的挽留，他以先前“四愿”为由，断然指出，“先有明约，事无两违”，乃至“拂衣而起”，致使杨广“不敢重邀，合掌寻送至城门。”(《智𫖮传》)其倔强不化的个性跃然纸上。为了维护自己的尊严，智𫖮没有把晋王的累请看作是与隋王朝结纳的机会，相反持冷漠和严峻的态度。

智𫖮急切离开扬州，来到庐山及荆州地区，积极展开弘法活动，完善天台止观体系。开皇十三年(593)，为“答生地恩”，智𫖮在家乡当阳县玉泉山建立寺庙，文帝赐名“玉泉寺”。在此后的两年内，智𫖮于玉泉寺完成《法华玄义》和《摩诃止观》的讲述。至此，天台“三大部”宣告完成，天台宗的哲学理论体系得到完善。荆州成为除天台山以外天台宗的又一根据地。据智𫖮自述，“荆州法集，听众一千余僧，学禅三百。”(《国清百录》卷三)为制约智𫖮的活动，杨广于开皇十五年(595)又命他去扬州，其手书要求他“率先名教，永泛法流，兼用治国。”(《国清百录》卷二)这是明白警告他放弃与新王朝的对立。在另一手书中，杨广点破了智𫖮归心陈朝而蔑视隋朝的实质。他说：

> 智者昔入陈朝，彼国明式，瓦官大集，众论锋起。荣公强口，先被折角；两琼继轨，才获交绥；忍师赞叹，唯唱希有。弟子仰延之始，便事胜集，屈登无畏，释难如流，亲所听闻，众咸瞻仰。适承前往荆楚，讲《法华经》，旧学名僧，莫不归服。(《国清百录》卷二)

意思是说，智𫖮当年于金陵大开法筵，如今又于荆州聚徒讲经，听者多为“旧学名僧”，却唯独不为隋朝所用。

在杨广的严厉指责和敦促下，智𫖮不得已再度来到扬州。但他显然十分厌恶受人监视下的生活，便借口雅好泉石，不忘山野，第二年春就回到天台山。可惜事与愿违，翌年冬，晋王遣使迫令智

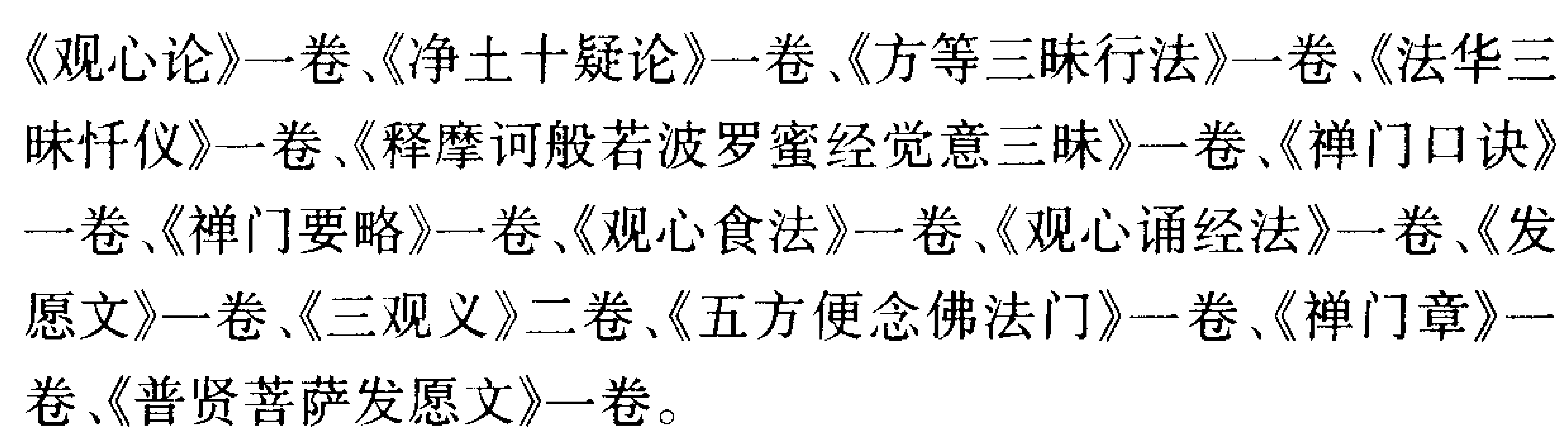
𫖮限期出山。至此,智𫖮意识到与隋王朝已不可两立。经历了一生种种的痛苦和不幸,晚年又得不到平静和安宁,这时候的智𫖮,生命于他已毫无意义。事实上,早在这次入天台之前,智𫖮已有终老天台之意。结果,智𫖮不久便圆寂于下山途中。

智𫖮经历了梁、陈、隋三朝十帝。他的一生,是当时社会政治生活和佛教现状的真实写照,是苦难的时代的缩影。在智𫖮一生六十个春秋中,五十二个春秋是在南朝度过的。他的命运和事业始终与梁、陈王朝的兴衰结合在一起,并未因出家而抛弃对家国的依恋和怀念。他以固有的正统王朝观念对待周围所发生的一切,确定自己的佛教立场。像智𫖮这样的高僧及其思想,在中国佛教史上决非偶然。由于他们具备高度的文化素养、接受过传统儒家思想的熏陶,所以更能有效地将出世间的佛教观念与入世间的伦理道德结合。

智𫖮的一生,也是为弘扬佛法而奋斗的一生,为自己的信仰而苦苦追求的一生。所以,他的佛学,既是对现实社会苦难根源的探索,对末法时代诸多不幸的严肃反省,又是对摆脱人生烦恼、求取自由解脱之道的冷峻思考。

智𫖮作为天台宗的创立者,著述宏富,但亲笔撰写的只是其中极小部分,其余都系门人(主要是灌顶)根据讲述整理而成。现存列于智𫖮名下的著作,计有三十五部,它们是:

《法华文句》二十卷、《法华玄义》二十卷、《摩诃止观》二十卷、《观音玄义》二卷、《观音义疏》二卷、《金光明经玄义》二卷、《金光明经文句》六卷、《观无量寿佛经疏》一卷、《释禅波罗蜜次第法门》十卷、《修禅六妙法门》一卷、《修习止观坐禅法要》一卷、《金刚般若经疏》一卷、《请观音经疏》一卷、《仁王般若经疏》五卷、《维摩经玄疏》六卷、《维摩经疏》二十八卷、《阿弥陀经义记》一卷、《菩萨戒经义疏》二卷、《法界次第初门》六卷、《四教义》十二卷、《四念处》四卷、



《观心论》一卷、《净土十疑论》一卷、《方等三昧行法》一卷、《法华三昧忏仪》一卷、《释摩诃般若波罗蜜经觉意三昧》一卷、《禅门口诀》一卷、《禅门要略》一卷、《观心食法》一卷、《观心诵经法》一卷、《发愿文》一卷、《三观义》二卷、《五方便念佛法门》一卷、《禅门章》一卷、《普贤菩萨发愿文》一卷。

其中，《法华文句》(在金陵讲说，由灌顶记录)、《法华玄义》(在金陵讲说，由灌顶记录)、《摩诃止观》(在荆州讲说，由灌顶记录)，号称"天台三大部"，是智𫖮的主要著作，也是天台宗的基本理论依据。《观音玄义》(对《观音经》所作的玄义；《观音经》即《法华经》第二十五品《观世音菩萨普门品》的别称)、《观音义疏》(对《观音经》所作的义疏)、《金光明经玄义》、《金光明经文句》以及《观无量寿佛经疏》(伪作)，被合称为"天台五小部"。《释禅波罗蜜次第法门》(智𫖮讲说，法慎记录，原三十卷，灌顶再治，改为十卷)、《修禅六妙法门》分别代表"渐次止观"和"不定止观"，加上《摩诃止观》所说的"圆顿止观"，是为智𫖮的"三种止观"，由此可以看出智𫖮止观学说的深化过程。《修习止观坐禅法要》又名《小止观》，或名《童蒙止观》，它是"大部之梗概，入道之枢机"(释元照序)，初具《摩诃止观》的规模。《维摩经玄疏》(又名《净名玄疏》)是对《维摩诘经》所作的义疏，以明该经玄旨。《维摩经疏》(一名《净名经疏》，又名《维摩经文疏》)是对罗什所译《维摩诘所说经》三卷十四品经文的注疏。此书后来由湛然简约成《维摩经略疏》十卷。《观心论》由智𫖮口授、弟子记录而成，时在最后离天台山之前。后来灌顶为该论作疏五卷，名《观心论疏》。

上述三十五部著作中，真正智𫖮亲笔撰写的有以下六种。

《修习止观坐禅法要》(为俗兄陈针而作)、《法华三昧忏仪》、《法界次第初门》、《六妙法门》(应陈朝尚书令毛喜之请而作)、《觉意三昧》、《维摩经疏》(受命为晋王杨广撰，据智𫖮致晋王遗书及晋



王答书，只写到《维摩经》的“佛道品”，后由灌顶续补而成）。

此外，在这三十五部中，有八部属疑伪之作，它们是：《观无量寿佛经疏》、《净土十疑论》、《阿弥陀经义记》、《金刚般若经疏》、《四念处》、《五方便念佛法门》、《禅门章》、《普贤菩萨发愿文》。

除了独立成卷的著述，在灌顶编集的《国清百录》中，收录了智𫖮的不少遗文，其内容可概括为三个方面。一是健全天台僧团制度、确立一宗的礼仪忏法；二是向晋王等要求支持佛教；三是提倡放生济度。戒应《题百录后序》写道：“观其始，立制法以肃内众；中，形书疏以动王臣；后，论放生以安昆虫之类。”

据《别传》记载，智𫖮在完成大量著述的同时，还“造寺三十六所，大藏经十五藏，亲手度僧一万四千余人，造旃檀、金、铜、素画像八十万躯，传弟子三十二人，得法自行不可胜数。”他在为佛教事业作出卓越贡献的同时，也为中国哲学、中国传统文化留下丰富的遗产。

第二节 止观学说体系

由智𫖮确立的天台宗理论体系可以分作两大部分。其一是“教”，其二是“观”。两者合起来，构成天台完整的教学系统。这里的“教”，指建立“五时八教”的判教说；“观”，则是完成“一念三千”的“性具实相”学说。

但是，智𫖮从未脱离宗教实践的“止”来谈论抽象的哲学原理的“观”，而始终把“止观”作为一个不可分割的整体对待，即把禅定实践与宗教理论紧密结合，形成完整的“止观”学说体系。

“止观”，系禅定和智慧的并称。“止”，音译“三摩他”，意译又可作“止寂”或“禅定”；“观”，音译“毗婆舍那”，意为智慧。僧肇解

释说:“系心于缘谓之止,分别深达谓之观。”(《维摩诘经注》卷五)意思是说,“止”是使所观察的对象“住心于内”,不分散注意力;“观”是在“止”的基础上,集中观察和思维预定的对象,得出佛教的观点、智慧或功德。因此,止观就相当于小乘戒、定、慧“三学”中的定、慧二学,或相当于大乘“六度”中的禅定、般若二门。指通过止息散心、观察简择而获得般若智慧。一般地说,它是佛教徒的一种修持方法,或可称之为“止观法门”。

止观双修或定慧并重,是佛教大小乘各流派普遍强调的修持方法。甚至早在《奥义书》中已有类似的思想。佛教经典根据佛陀指示精神,大多侧重提倡定慧并重,把禅定修习与理论思维紧密结合,以为非如此便无法获得解脱。

在中国早期佛教中,止观的修习已经开始被注意到。后来由于般若学的传入和流行,禅定修习渐有与般若学说分离的趋势。修习禅观者偏于静坐调息歇心,重视般若者偏于理论思辨。至鸠摩罗什,通过大量译经,有意识将禅观修习与般若智慧统一,指出定慧双修的必由之路,虽然他本人的主要兴趣是介绍大乘般若理论。罗什之后,由于南北分裂,“北方重禅法,南方重义理”,定慧双修、止观并重未能很好贯彻。

但是,南北朝时期,在止观被析为二途的同时,已孕育着统一回归的要求和趋势。虽因受学风和环境影响,以及佛法渐浸的作用,南方禅业总体上不可与北方抗衡,但自南朝中叶起,江南禅学也已广泛流行,否则便难以理解达摩禅在转入南方后的迅速壮大;北方禅业因其社会背景和地理条件,风气极盛,但自北魏孝文帝迁都洛阳后,教理研究也备受重视,实际上形成禅法和教理并驾齐驱、长盛不衰的局面,否则便无法说明达摩来华时“全国盛弘讲授,乍闻定法,多生讥谤”的记载,也解释不了隋唐时期主要宗派几乎都产生于北方地区这一历史事实。因此,慧文、慧思师徒双修止

观，以此相承，这也并非与北方佛教完全脱离，而是有一定联系的。

慧文、慧思止观并重的禅法，是当时北方众多禅系中的一派，与僧稠、僧实等系统的小乘禅发生对立，而与达摩系的新型大乘禅比较接近，为智𫖮止观学说体系的建立奠定了基础。

经过几代人的努力，将禅定实践与佛教哲学理论加以系统化，即把止观从佛教徒的自我修证方法上升为完整的学说体系，已提到了议事日程上来。智𫖮的杰出贡献，就是将慧文、慧思所开创的止观双修思想和实践予以体系化，作为自宗的理论纲领，以指导僧众的止观修习。“文、思二师基本上都是禅师，他们走的是由定发慧的‘证悟’之路。到了智𫖮，学风为之一变，虽然仍依一定的禅观行持，但基本上走的是‘解悟’之路，以闻思修而入，依浅定而发深解，多在哲学思辨上下工夫，表现出以高度的玄学思辨概括组织佛学传统思想的能力”（王雷泉《天台宗止观学说发展的历史过程》，《法音》1985年第五期）。由于智𫖮的这一贡献，开创了中国佛教的一个新时代。

宋代释元照在为智𫖮所著《修习止观坐禅法要》一书所作的序中写道：

> 曰止观，曰定慧，曰寂照，曰明静，皆同出而异名也。若夫穷万法之源底，考诸佛之修证，莫若止观。天台大师灵山亲承，承止观也；大苏妙悟，悟止观也；三昧所修，修止观也；纵辩而说，说止观也。故曰，说己心中所行法门。则知台教宗部虽繁，要归不出止观，舍止观不足以明天台道，不足以议天台教。故入道者不可不学，学者不可不修。

凡智𫖮所承绪、妙悟、修习、辩说的内容，其核心是止观。止观既是智𫖮佛学的起点，同时也是归宿。他把慧文、慧思以及自己这三代人所行的修心法门，上升为“纵辩而说”，以成熟的理论体系加以总结、概述。全部天台教学和实践，都包容于智𫖮的止观学说之中，

所以说"舍止观不足以明天台道,不足以议天台教。"

因此,从通常修持方法上讲,止观与定慧、寂照等含义相似,但在智顗的理论体系中,止观已超越了定慧、寂照,同时又包容了定慧、寂照。谈壮飞先生指出,智顗讲止有"三止"(体真止、随缘止、息二边止),讲观有"三观"(空观、假观、中道观),虽也包摄了"三学"中的定慧含义在内,但已"大大地扩充了它的内容"。智顗《摩诃止观》对"止观"有许多解释,如说"法性寂然名止,寂而常照名观";又说"既知无明即明,不复流动,故名为止;朗然大净,呼之为观";又说"发菩提心即是观,邪僻心息即是止";又说"般若只是观智,观智已摄一切法;止是王三昧,一切三昧,悉入其中";又说"又能出生一切诸定,无不具足,故名为止;又能具足一切诸智,故名为观。"因此,"他对止观的解释根本没有固定的含义",由于"扩大了原来定慧的含义,远非原意了"(谈壮飞《智顗评传》,《中国古代著名哲学家评传》第二卷,516 页,齐鲁书社 1980 年版)。在《修习止观坐禅法要》中智顗开卷便述说了止观的意义,把它视为一切佛法的根本。他说:

> 若夫泥洹之法,入乃多途,论其急要,不出止观二法。止乃伏结之初门,观是断惑之正要;止则爱养心识之善资,观则策发神解之妙术;止是禅定之胜因,观是智慧之由藉。……当知此之二法,如车之双轮,鸟之两翼,若偏修习,即堕邪倒。故经云:若偏修禅定福德,不学智慧,名之曰愚;偏学智慧,不修禅定福德,名之曰狂。狂,愚之过,虽小不同,邪见轮转,盖无差别。若不均等,此则行乖圆备,何能疾登极果?故经云:声闻之人定力多故,不见佛性;十住菩萨智慧力多,虽见佛性而不明了;诸佛如来定慧力等,是故了了见于佛性。以此推之,止观岂非泥洹大果之要门,行人修行之胜路,众德圆满之指归,无上极果之正体也?

所谓“止是禅定之胜因,观是智慧之由藉”,实际已将定慧的修习视为止观体系的一个部分,或它的派生。在智𫖮看来,止观包容了佛教一切理论和修行,它们的并重双修是涅槃的必由之路。正如灌顶所言,智𫖮的止观学说,“摄一切佛法,靡所不该”(《释禅波罗蜜次第法门》卷一上)。

智𫖮关于止观学说的著作有四部,它们是:《释禅波罗蜜次第法门》、《修习止观坐禅法要》、《六妙法门》、《摩诃止观》。这四部著作反映了智𫖮止观学说从形成到成熟的三个发展阶段。这三个阶段是:渐次、不定、圆顿。灌顶对此曾有具体介绍,他说:

> 天台传南岳三种止观。一、渐次;二、不定;三、圆顿。皆是大乘,俱缘实相,同名止观。渐,则初浅后深,如彼梯磴;不定,前后更互,如金刚宝置之日中;圆顿,初后不二,如通者腾空。为三根性说三法门,引三譬喻。(《摩诃止观》卷一上)

意思是说,三种止观本质上没有区别,“皆是大乘,俱缘实相”,只是为三种不同根性的人分别宣说,所以姑且立三种法门。灌顶这种说法带有神化智𫖮思想的意图,当然不能完全置信。事实上,他既对三种止观分别冠以“渐次”、“不定”、“圆顿”之名,也就已对它们作了层次上的划分。智𫖮一生于佛教尽心竭力,在理论和实践上都卓有成效,他的止观学说由建立到圆满是十分自然的。

渐次止观是指以《释禅波罗蜜次第法门》(又名《次第禅门》)为代表的止观学说。《次第禅门》是智𫖮早期止观学说的代表。慧思深知其弟子的长处在佛教义理方面,至于禅定功夫则尚未纯熟,所以在令弟子去金陵前,有“此吾之义儿,恨其定力少耳”之感叹。因而,智𫖮在金陵之初,依其老师的嘱咐,重点宣说了禅法。而这禅法,又正是金陵地区南方义学僧众们所欠缺的。《次第禅门》将所有涉及禅法的书作了系统整理,把各种禅法按由浅入深的顺序加以重新严密组织,是有关禅法的集大成著作。该书以“禅波罗蜜”



统摄一切修行法门,把禅定置于一切佛法的中心。智𫖮宣称,通过对禅波罗蜜的全面论述,"文则略收诸佛教法之始终,理则远通如来之秘藏。一切圆妙法界,若教若行,若事若理,始从凡夫,终至极圣,所有因果行位,悉在其中。若行人深达禅门意趣,则自然解了一切佛法。……若欲具足一切诸佛法藏,唯禅为最。如得珠玉,众宝皆获。"(《次第禅门》卷一上)因此,在定与慧的关系上,该书突出禅定修行及其意义,但由于全书以《大智度论》思想贯穿其间,又在一定程度上涉及了止观双修的理论原则。灌顶具体介绍渐次止观时说:

> 渐,初亦知实相。实相难解,渐次易行。先修归戒,翻邪向正,止火血刀,达三善道;次修禅定,止欲散网,达色无色定道;次修无漏,止三界狱,达涅槃道;次修慈悲,止于自证,达菩萨道;后修实相,止二边偏,达常住道。是为初浅后深,渐次止观相。(《摩诃止观》卷一上)

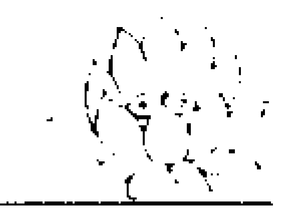
事实上,智𫖮在对"禅"进行释义的时候,就把它与"定"有所区别,以为"禅"本身已包含了"定"和"慧",所以才能"一切皆摄"。他说:

> 说禅则摄一切,若说余定则有所不摄,故禅名波罗蜜。复此,四禅中智定等,故说波罗蜜。未到地中间禅,智多而定少,四无色定多而智少,如车轮一强一弱,则不任载。(《次第禅门》卷一上)

《次第禅门》固然不能与智𫖮晚年之作《摩诃止观》相提并论,但它毕竟已形成了有关止观学说的初步规模。

《六妙法门》是智𫖮所说不定止观的代表著作。所谓"不定",指随顺各人根性,六门互修,渐顿迭进,取益为断。灌顶说:

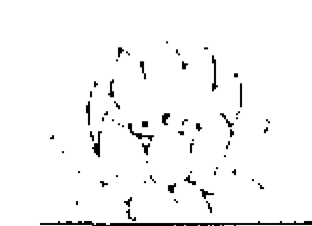
> 不定者,无别阶位,约前渐后顿,更前更后,互浅互深,或事或理;或指世界为第一义,或指第一义为为人对治;或息观为止,或照止为观。(《摩诃止观》卷一上)



“六妙门”指一数、二随、三止、四观、五还、六净。智𫖮认为，“六妙门者，盖是内行之根本，三乘得道之要径。”(《六妙法门》)给予它以相当高的地位。

《六妙法门》的特色，在于对修习禅定的次序不作固定之说，认为修持者可以根据各自的根性及需求，分别修习六门，证得不同的果。一方面，智𫖮以安般守意禅法为对象，引导禅者由基本禅法的修习入手，以帮助南方佛教学者加强禅的基础训练；另一方面，智𫖮有意突出六妙门证相中的“圆顿证”，把《法华经》实相原理与禅法“内行之根本”结合，组织成新的止观学说。智𫖮在谈到圆顿证时，曾将它别开三种证，凡初证、中证、究竟证，都一一显示《法华经》诸法实相之说。如说于一念心即可具足世间和出世间一切事相，这已相当于“一心三观”乃至“一念三千”的原理了。这显然受了《法华经》开权显实思想的启发，实践该经方便之说，以“不定”而达“实相”，以浅定而开深慧。以《法华经》实相学说为根本，既是起点，又是归宿，那么即使是粗浅的安般守意禅法也能使修持者获取佛果。

《修习止观坐禅法要》又名《小止观》，或名《童蒙止观》。据元照的序文所说，该书“实大部之梗概，入道之枢机”，即认为是《摩诃止观》的节本，属圆顿止观。这一判断是正确的。首先，《小止观》的前五章相当于《摩诃止观》的第六章(卷四)“方便章”所述“远方便”二十五法；《小止观》的次四章则相当于《摩诃止观》的第七章(卷五至卷十)“正修止观章”。其次，《小止观》正式提出止观学说，不仅书以“止观”命名，而且内容也强调止观双修、定慧并重；以为成佛的道路虽有多种，但最终“不出止观二法”，即以止观并重的学说取代了早期以禅定为中心的定慧关系思想。该书在最后“证果”章中论述了“三止三观”学说，其中已包含了《摩诃止观》“一心三观”、“圆融三谛”等天台基本学说。其三，《小止观》第六章将“正修



止观”分为“坐禅止观”和“历缘对境止观”两大类，其内容也已包含了《摩诃止观》所说“四种三昧”的外在形式和“正观十境”、“十乘观法”的具体内容。其四，该书突出以《法华经》诸法实相论为指导修习止观，并以“均齐定慧”、“并修止观”导入中道实相。

《摩诃止观》是圆顿止观的代表。所谓“圆顿”，意为圆融顿极，始终不二，即从初发心时起，便契入绝待的中道实相。《摩诃止观》集中论述的，便是与中道实相密切关联的这种圆顿止观。它是智𫖮晚年最为成熟的止观著作，也是架构天台宗哲学思想的主要著作。

《摩诃止观》视止观学说为佛学的核心，把它发展为思辨性很强的宗教哲学，组织成指导止观实修的理论体系。智𫖮认为，止观学说可以包容佛学中的解脱论、般若学和法身观，他说：“止即是断，断通解脱；观即是智，智通般若；止观等者，名为舍相，舍相即是通于法身。”（《摩诃止观》卷三上）又认为，止观与佛教修行的目的即证悟法性相联系：“法性空寂名止，寂而常照名观。虽言初后，无二无别，是名圆顿止观。”（《摩诃止观》卷一上）之所以称之为“圆顿止观”，是因为这种止观与法性“无二无别”，而“法性”也就是“中道实相”。灌顶介绍说：

> 圆顿者，初缘实相，造境即中，无不真实。系缘法界，一念法界，一色一香，无非中道。己界及佛界、众生界亦然。阴入皆如，无苦可舍。无明尘劳即是菩提，无集可断。边邪皆中正，无道可修。生死即涅槃，无灭可证。无苦无集故无世间，无道无灭故无出世间。纯一实相，实相外更无别法。（《摩诃止观》卷一上）

圆顿止观，在发心之初便已契入实相，而它的终了也是实相，“纯一实相，实相外更无别法。”这样，智𫖮把他的圆顿止观与佛教大乘哲学中道实相理论融为一体，从而使止观超越了禅学范畴，成为一种



哲学思辨体系。

在《摩诃止观》中，智𫖮发展《小止观》的“三止三观”说，把止观的重心放在“观”上，并以观心为“观”的主要内容。通过观心，导入中道实相的认识，从而“一心三观”、“一念三千”等哲学理论也就随之确立。正是由于重视“观”，着意于以解导行，突出思想观念的指导地位，从而使智𫖮的止观学说更趋成熟，并不断沿着哲学思辨的路径发展，达到一个新的高度。

止观本是一种宗教实践方法，智𫖮的止观学说不仅将它上升为一种方法论，而且通过《摩诃止观》而使之成为哲学思辨体系。这一思辨体系以观心论中的观不思议境为中心展开，通过一系列抽象论辩，达到“三谛圆融”、“一念三千”的认识，完成由现实的此岸世界向解脱的彼岸世界转化。圆顿止观，它融本体论（实相论）、认识论（一心三观、一念三千）和方法论（止观实践）为一体，是一完整的哲学思想体系。当然，这一体系与世俗哲学不同，是纯粹的宗教哲学，它从实相出发，最终又归结为实相，即所谓“初缘实相”，“纯一实相，实相外更无别法。”正如柳田圣山先生说：

> 智𫖮的宗教与哲学则是中国人把空之哲学与实践组合为本土宗教的最初的卓越成果。尤其是《摩诃止观》，以这种空义为基础，把自古以来的多种佛教瞑想法体系化，揭示出从具体实践进入深邃境界的途径，这对尔后中国佛教各宗的发展，特别具有划时代的意义。
>
> 他的佛教，最能指出极端坐禅的愚昧，又最能反映纸上谈兵的空洞哲学；他的目标，是禅与哲学的完全统一。（《禅与中国》，96 页，三联书店 1988 年版）

《摩诃止观》反映了智𫖮佛教哲学的成熟和禅法实践的圆满。他以哲学指导禅学，又以禅学实证哲学，达到“禅与哲学的完全统一”。因此，《摩诃止观》无论在哲学领域，还是在禅法领域，都是重要的

里程碑,对隋唐佛教具有指导意义。

智𫖮“圆顿止观”的理论基础是实相论。体认或契合实相的认识,属于佛智,也就是般若。因此,如何通过止观,获得佛智,把握实相,也就成了天台止观学说的出发点。智𫖮继承慧文、慧思有关论述,确立自己的“一心三观”说,并在此基础上,创立“三谛圆融”说,进而又据性具学说完成“一念三千”之说。通过上述学说,智𫖮从不同角度完善了他的止观体系。

一心三观

据《佛祖统纪》卷六载,慧文在读到《大品般若经》讲三种智慧时,联系《大智度论》的有关解释,认为三种智慧可以由一心中得;又联系《中论》的“三是偈”,以“三谛”配合“三智”,从而首创“一心三观”说。

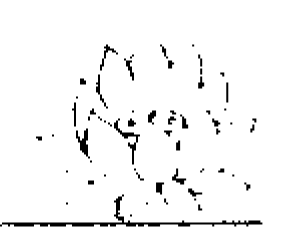
《大品般若经》的原文是:

> 菩萨摩诃萨,欲具足道慧,当习行般若波罗蜜;欲以道慧具足道种慧,当习行般若波罗蜜;欲以道种慧具足一切智,当习行般若波罗蜜;欲以一切智具足一切种智,当习行般若波罗蜜;欲以一切种智断烦恼习,当习行般若波罗蜜。(《摩诃般若波罗蜜经》卷一)

这里所说的三种智慧,是指道种智、一切智、一切种智。从经文看,三种智应有先后和层次上的差别,故《大智度论》的有关释文提出了相应的见解,说:

> 问曰:一心中得一切智、一切种智,断烦恼习,今云何言以一切智具足得一切种智,以一切种智断烦恼习?答曰:实一切智一时得,此中为令人信般若波罗蜜故,次第差别说。欲令众生得清净心,是故如是说。复此,虽一心中得,亦有初、中、后次第。(《大智度论》卷二十七)

认为三种智虽可“一时得”、“一心中得”,但仍存在着初、中、后的次



第差别。好比生、住、灭三种相状虽一时具于一心,但仍有先后之别。所以《大智度论》又指出:"一切智是声闻、辟支佛事,道智是诸菩萨事,一切种智是佛事。"(同上)

可是,据《佛祖统纪》的记载,则应是:

> 师依此文,以修心观。《论》中三智,实在一心中得。且果既一心中得,因岂前后而获?故此观成时,证一心三智,双亡双照,即入初住无生忍位。(《佛祖统纪》卷六)

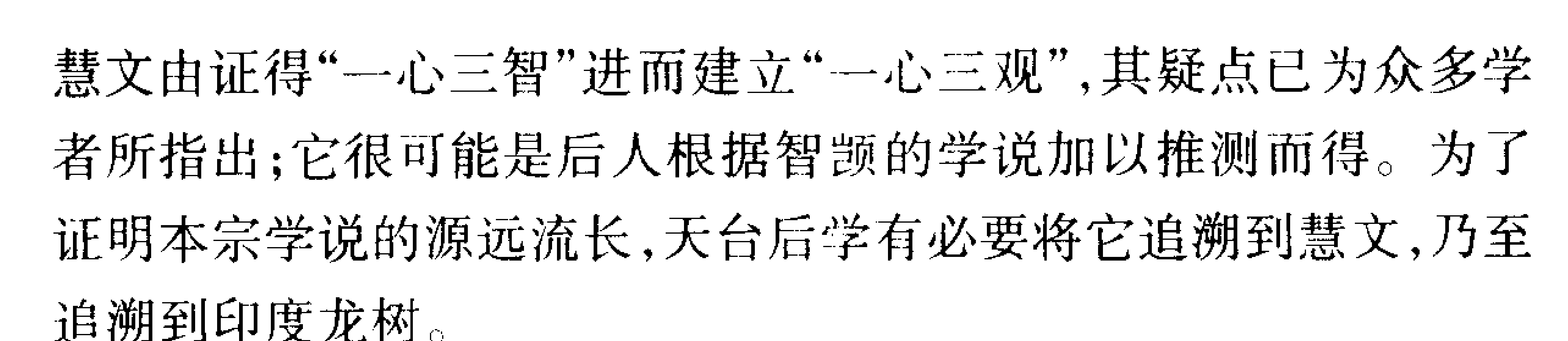
意思是说,慧文在修"心观"时,依《大智度论》所说三种智慧可一心中得,而证得"一心三智"。这是有意识强调《大智度论》关于三智一时得、一心中得的思想,而完全忽视论中关于三智存在高低层次差别的思想,显示天台先驱者据"方便"而曲解经典的一贯传统。

慧文后来又由"一心三智"而进一步立"一心三观"说,并传授给弟子慧思。《佛祖统纪》卷六又说:

> 师又因读《中论》,至"四谛品",偈云:因缘所生法,我说即是空,亦为是假名,亦名中道义。恍然大悟,顿了诸法无非因缘所生。而此因缘,有不定有,空不定空。空有不二,名为中道。

意思是说,慧文在证得"一心三智"之后,又"恍然大悟"。悟的是一心同时观察《中论》所说的"三谛"。三谛之中,真谛("空")讲一切现象的通相,俗谛("假")讲各别行相,中道谛("中")讲一切现象各别的全部别相, 这些正好相当于三种智慧的境界。这样,原先的"一心三智"也就成了"一心三观"。由于它不仅与《大智度论》、而且还与《中论》相联系,因而"一心三观"自然地与龙树拉上了法统关系。"一心三观"所观察的空、假、中三谛,是一切因缘法的实相。

"三观"一语出自《菩萨璎珞本业经》中的"圣贤学观品","三智"之语出自《大品般若经》,"三谛"之语,则出自龙树《中论》。三个概念都与空、假、中相联系,最后归结到《中论》的三谛说。所谓



慧文由证得“一心三智”进而建立“一心三观”,其疑点已为众多学者所指出;它很可能是后人根据智𫖮的学说加以推测而得。为了证明本宗学说的源远流长,天台后学有必要将它追溯到慧文,乃至追溯到印度龙树。

据说,慧文曾将“一心三观”的禅观方法传授给了慧思,慧思在此基础上,联系《法华经》“十如是”之说,发展出了诸法“十如实相”说。此“十如实相”说后来成为智𫖮“一心三观”说和“三谛圆融”说的重要前提。

慧思在由光州大苏山至南岳衡山辗转二十余年的时间里,根据《法华经》和《大品般若经》的教义,全力提倡诸法实相说。《法华经·方便品》说:“唯佛与佛乃能究尽诸法实相。”这可以作为一切智、一切种智的内容。正因为只有佛才能穷尽诸法实相,所以经中特别提出要以佛的知见来做一切般若智慧的标准。这“诸法实相”的内容,便是“十如是”:

> 唯佛与佛乃能究尽诸法实相。所谓诸法如是相,如是性,如是体,如是力,如是作,如是因,如是缘,如是果,如是报,如是本末究竟等。(罗什译《法华经》卷一)

道生在《法华义疏》中曾对这“十如是”作过解释,认为,“相”指诸法的外貌,“性”指诸法的内容,“体”为诸法内外相合,“力”指诸法所具的功能,“作”指有所作为,“因”指能发生他法,“缘”指对因的辅助,“果”为能遂所期,“报”为穷尽历数,“本”指善法的开始,“末”指佛法的终极,“究竟”指透彻佛法的根本。这种解释具有直观和机械的性质,并未赋予特殊的“玄义”。而慧思所作的新的解释,则注意发挥其中的“玄义”。

在慧思看来,经文在“相”、“性”等前面都置有“如是”二字,有其特定的含义,即表示它们的圆满实在。“如”,意为真如、如实,指诸法的本性,即真谛(空)。一切法都归结为实相,但实相所表现的

具体现象可计为十种,所以名"十如是"。"十如是"是《法华经》所示的实相说,由此可以建立"十如实相"说。

"十如实相"说的建立,一方面有助于进一步突出《法华经》的地位,另一方面则巩固了天台宗借以成立的哲学背景,使止观法门发生重大变革。依照大乘的思路,把握"三谛"实相,属于"一切智"的任务,是把不真实性当作现实世界的共性。这种主张与三论宗思想接近,都没有越出龙树中观学派的范围。相对而言,"十如实相"则是"一切种智"把握的对象,要求从性相、体用、因果等特殊性和特殊关系中认识世界。这种说法有可能把止观的重心转向对现实的真实关系的考虑,促使天台宗向世俗化的道路展开。但该宗的实际创立者智𫖮,并没有沿着这一方向走多远,而很快转到了宗教哲学的构思中。

智𫖮根据《法华经》方便通经的原则和《中论》有关中道实相的原理,将止观学说的观门分作两个层次,即所谓"次第三观"和"一心三观",以为"次第三观"是"可思议"的,而"一心三观"则是"不可思议"的。但是与此同时,他又承认,这"次第三观"只是一种"方便渐次",其实质与"一心三观"并无区别。它们的不同,主要表现在"逗机"方面,前者逗引钝根人,后者适应利根者。他说:"既有论心,即有方便、正观之义","若作次第观心者,即是方便渐次意也";"若观心具有,……一心悉具足,此即不次第观也。"从"心源本净,无为无数,非一非二"角度说,则"岂可次第、不次第,偏圆观耶?"(《观音玄义》卷下)

智𫖮的"次第三观",分作三个"次第"。它们是:第一,从假入空观,又名"二谛观"、"空观"。即通过由假入空,破除世俗认识。第二,从空入假观,又名"平等观"、"假观"。即通过由空入假,重返现实,深化对现象世界的认识。第三,中道第一义观。与从假入空、从空入假两种各有所偏的次第观相比较,属于次第三观中最全



面、最完整、最高层次的认识阶段,所以又名"中观"。

次第三观集中论述的是具体与抽象、个别与一般、特殊与普遍、现象与本体之间的关系,试图把对现象世界的本质认识与性空原理下具体事物的各别认识予以统一,指出这种统一是在认识的不断深化中实现的。智顗强调说,没有空观和假观,也就没有中观;但空观和假观又只是"方便",它们必须被扬弃,上升到中观。至此,中观理论的确立,已为"一心三观"学说奠定了基础。当然,无庸置疑,"次第三观"的立论背景是"真空假有",视现象世界为虚幻假相,其本体并无真实的着落之处。所以,这样的认识归根结底无助于对现实的批判和改造。

智顗所立的"一心三观",是指不经次第而于一心中刹那间同时观察思维空、假、中三谛(三种实相),所谓"一空一切空","不假"、"不中"谓之空;"一假一切假","不空"、"不中"谓之假;"一中一切中","不空"、"不假"谓之中。空、假、中三者于一心中交融不分,故能同时观照,观假即观空、中,观空即观假、中,观中即观假、空。

智顗认为,次第三观是为钝根之人而说的,使他们循序渐进,完成对世界的圆满认识;而"一心三观者,正是圆教利根菩萨之所修习。"(《维摩经玄疏》卷二)一心三观无须循序渐进,不存在阶级次第。《法华文句》说:"观心释者,观心先空次假后中,次第观心也;观心即空即假即中者,圆妙观心也。"又说:"观心释者,观因缘所生心,先空次假后中,皆偏觉也;观心即空即假即中,是圆觉也。"(《法华文句》卷一上)一心三观相对于次第三观来说,是一种"圆妙观心"或"圆觉"。

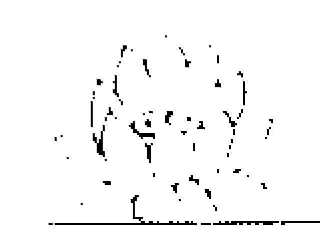
智顗认为,"一心三观者,此观是深行利根菩萨之所修习。所以者何?不思议因缘之理,甚深微妙,其观慧门,难解难入。"(《三观玄义》卷上)这就意味着,一心三观是佛教止观修行的最高层次,

也是天台止观法门的至极状态。接着，智顗从三个方面展开论证，它们是："一明所观之境，二明能观之观，三证成。"从思维和认识角度说，"所观之境"是"所"，指认识对象；"能观之观"是"能"，指认识主体；"证成"则指"能"与"所"相结合时的状态和达到的境界。

一心三观的"所观之境"，具体指由一念无明而生起的十二因缘，而十二因缘也就是十种法界、空假中三谛。其逻辑原因是："十二因缘并依无明，无明之理体非异念，故言一念具足十法界。"(《三观玄义》卷上)

一心三观的"能观之观"，指的是一心，这一心又名"一念无明心"。所谓"心对一切法，即有能知法之用"(《法界次第初门》卷上之上)；"对境觉知，异乎木石，名为心。"(《摩诃止观》卷二上)智顗认为，不仅所观之境是不思议，而且能观之心也是不思议；一心三观是不思议之心观照不思议之境。所谓"心"的不思议性，包括以下几方面内容。第一，认为世界上一切事物和现象都不过是"心"的产物，因此都无实体可言，正如经论所说，"三界无别法，唯是一心作"；"一切世界中，莫不从心造。"第二，认为心的本质是实相，故而一心三观能达到主体意识与虚幻假相的冥合。智顗说："假观观心，具十法界"；"空观观心，十法界但有名字语言"；"中观观心，十法界皆入实相。"(《法华文句》卷二上)又说："若观此一念无明之心，非空非假，一切诸法亦非空假，而能知心空假，是则一心三观，圆照三谛之理。"(《摩维经玄疏》卷二)第三，认为"一念无明之心"即"菩提心"，即"法性"，所以"心佛众生，三无差别"。这时，观心与观法性已无所区别。

一心三观的"证成"，是指以不可思议之心观照不可思议之境的结果。这一结果，便是获得"三智五眼"。若依别教的次第三观修习空、假、中三观，可依次得一切智、道种智、一切种智；若依圆教的一心三观修习，则可于一心中同时得三智，名"一心三智"。智顗



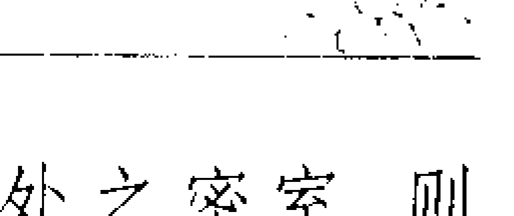
认为,"若证一心三观,即是一心三智、五眼",意为三智是证成所得。同时又认为,"若非求一心三观,善巧修习相应,岂得一心证三智?"意为一心三智的证得是为了达到一心三观的认识。所以又说,"一心三智,照此三谛"(均见《三观玄义》卷上),三智于此时已反客为主,成为三观之因,即能所关系中的主体。

事实上,根据智𫖮圆教一心三观的精神,不仅三谛、三观、三智均于一心中得,不前不后,无次第之分,而且一心三谛、一心三观、一心三智也不前不后,无次第之分。一心三观又名圆融三观,便是揭示这种不可思议的绝对圆融统一,没有分别对待;凡有前后次第、因果能所,都只是方便之说。因此,智𫖮的"一心三观",是彻底的、究竟的圆融学说。

智𫖮"一心三观"的根本意图,是要证明世界一切事物和现象(包括物质和精神)在"一心"基础上的圆融统一,指出众生在圆融哲学背景下圆证、圆修的必要性。"一心"是天台哲学的核心范畴,也是天台宗教实践的起点;一心既为能观,又为所观,能所兼备,不可思议。所以智𫖮说,"若解一心一切心,一切心一心",便能"遍历一切,皆是不可思议境"。(《摩诃止观》卷五上)又说,修习佛道的法门有许多,但"虽种种说,只一心三观","只约无明一念心,此心具三谛;体达一观,此观具三观。"(《摩诃止观》卷六下)由一心而达三观,由三观而知见中道实相;认识问题解决了,实践也就有了保证。

站在圆融统一的立场上,智𫖮一方面推崇一心三观理论,视之为由凡转圣的关键;另一方面又指出,一心三观只是全部止观学说体系的组成部分,它不能取代止观。一心三观的侧重是在"观",所以在修一心三观时还应当修"止"。他说:

问曰:今用观入道,何须修止?答曰:如《大涅槃经》云:毗婆舍那能破烦恼,何故复修奢摩他耶?佛答言:若有修禅定,



则能破惑。今作譬显，如灯虽有破暗之能，若不处之密室，则照物不了。故须修止也。（《三观玄义》卷下）

理论上，一心三观能使众生冥合实相，获取解脱，但在实践中，仍然不能脱离止。“观”好比是破暗之灯，但如果没有“止”（处于密室）也就失去意义，不起作用。所以说，“止观修习者，既已发菩提心，即须行菩萨道。止即修定，观即修慧。定慧二足，行步平正，真行菩萨道也。”（《三观玄义》卷下）但若据《摩诃止观》所说，则以为在一心三观中也已部分地包含了“止”的内容。“若明不次第止观眼、智者，如前所说，止即是观，观即是止，无二无别。”（卷三上）止与观“无二无别”是一种理想的圆融境界，但从究竟上说，毕竟属于两个不同领域。

圆融三谛

在确立“一心三观”的基础上，“圆融三谛”学说得以完成。“圆融三谛”是智𫖮止观学说体系完全成熟的标志。

智𫖮认为，从相互联系的观点来看，一切法都可以说具有“三轨”。“三轨”即三种轨范，它们是：真性轨，指事物的本质、真如实相；观照轨，指显示真理的智慧作用、认识主体和认识能力；资成轨，指助成观照的各种作用。智𫖮在解释《妙法莲华经》经题之“妙”字时，曾说有十种妙，其中有“三法妙”者，即指“三轨”（见《法华玄义》卷五下）又认为，藏、通、别、圆“四教”各有三轨，其中以圆教的三轨为究竟。圆教的三轨，名义上虽有区别，但实际上相互融通，所以说“三法不一异”，“亦一亦非一，亦非一非非一”。真性轨的第一义理、观照轨的第一义空、资成轨的如来藏，三轨的对象和归宿都是“真性”，不相妨碍。对此本来圆融的三轨，若生起迷惑，便造成三种障碍，不能达到事物“真性”的认识；但若反身而诚，看到三障与三法内在的相即，就能显示圆融无碍的三轨。同时，三轨虽然圆融，但各自又有侧重，即真性轨指向法身（本体），观照轨指

向般若(认识),资成轨指向解脱(境界)。这样,圆教的“三轨”说便成就了《法华经》三乘归一大乘的最高原理。

接着,智𫖮又将“三轨”与“十如实相”说联系起来,使“三轨”的圆融具有实相说的理论基础。他认为,三轨的本质是实相,是实相的三种表现形式。“如是体”是真性轨,“如是性”是观照轨,“如是相”是资成轨。从三谛的角度说,中道第一义谛是真性轨,空谛是观照轨,假谛是资成轨。三谛和三轨一一相对应,所以能于“十如论于三轨”。(《法华玄义》卷五下)智𫖮的这种思想同样与他的止观学说相联系。在他看来,止观要求主体(观照)必须处于虚寂的状态(空),并借助(资成)佛教所说义理(假),去认识特殊事物的“真性”。这种“真性”是“假”与“空”的统一,所以叫做“中”。这样,“中”就变成了最高的“实相”,联系三谛的枢纽,从而调和了有与空、世间与出世间的矛盾。

智𫖮说,“一佛乘即具三法,亦名第一义谛,亦名第一义空,亦名如来藏。此三不定三,三而论一;一不定一,一而论三,不可思议。”(《法华玄义》卷五下)三轨相即,不可思议,三轨的对象三谛也相即,不可思议。在观法上,三谛不是一种先后次第的关系,而是并存于同一对象上的不同侧面,这样来观察思维三谛,便名“圆融三谛”。也就是说,“圆融三谛”必须以圆教的“三轨”为前提,吕澂先生分析智𫖮“三轨”说与“圆融三谛”说的关系,说:“三轨分别配合成空、假、中。他不是泛泛讲空,而是从各法的别相上说。一切法都有其在认识上所执着的别相(即自性),如色以质碍为自性,色空就是空去这种自性;受以领纳为自性,受空就是空其领纳的自性。同时以假(资成)为契机,而认识法的本质(真性),这就是中。空假中三者并非次第关系,而是同时存在,互不妨碍,所以叫做‘圆融三谛’。”(《中国佛学源流略讲》164页)因此,智𫖮的圆融三谛说要比龙树的二谛论完善、周密得多。

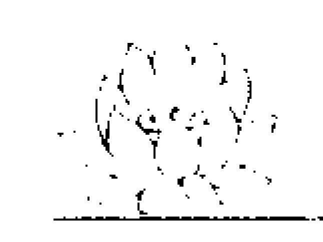
在智𫖮看来，龙树的中观学派侧重谈空，似有所偏；“点空说法”以三谛中的空谛为基础，缺乏圆融的特色。天台圆教以圆融三谛为特色，始终以实相为对象和归宿；点实相而成的圆融三谛，远胜于点空说法而成的隔历三谛。

圆融三谛以实相为理论基础，强调一心所观三谛的无次第性、无前后性，因为三谛本来圆融相即。别教等无法达到这样的认识，它们往往作次第、前后之别，“以资成资于观照，观照开于真性”；“资成在前，观照居次，真性在后”(《法华玄义》卷五下)，即把假、空、中视为认识的三个层次，对中道实相第一义谛的认识必须在对假谛、空谛的认识之后。智𫖮认为，从实相出发，即可显示事物的本质、真理性，无先后次第之分。他说：

> 即中即假即空，不一不异，无三无一。二乘但一即，别教但二即，圆具三即。三即真实相也。《释论》云：何等是实相？谓菩萨入于一相，知无量相；知无量相，又入一相。二乘但入一相，不能知无量相。别教虽入一相，又入无量相，不能更入一相。利根菩萨即空故入一相，即假故知无量相，即中故更入一相。如此菩萨深求智度大海，一心即三，是真实相体也。(《法华玄义》卷上)

圆教与二乘、别教的区别在于：二乘但一即(即空)，故但入一相而不能知无量相；别教但二即(即空、即假)，故虽入一相，又知无量相，却不能更入一相。圆教则圆具三即(即空、即假、即中)，故既入一相(空)，又知无量相(假)，更入一相(中)。空、假、中三谛相即，无先后次第，是名真实相体即中道实相。中道实相是大乘佛学的根本，契入中道实相是菩萨修行的目的。中道实相作为宇宙唯一最高真理，包容了空、假、中三种真理，它圆满具足。三谛圆融的实相，必然是在消融三谛隔历分别、颠倒相异的基础上完成的。

智𫖮“圆融三谛”的学说，是他全部止观体系的组成部分。它



产生于止观，同时又服务于止观。

"圆融三谛"作为"一心三观"的发展，与"一心三观"有着密不可分的联系。智𫖮说：

> 若法性无明，合有一切法、阴界入等，即是俗谛；一切界入，是一法界，即是真谛；非一非一切，即是中道第一义谛。如是遍历一切法，无非不思议三谛云云。若一法一切法，即是因缘所生法，是为假名，假观也；若一切法即一法，我说即是空，空观也；若非一非一切者，即是中道观。一空一切空，无假、中而不空，总空观也；一假一切假，无空、中而不假，总假观也；一中一切中，无空、假而不中，总中观也。即《中论》所说不可思议一心三观。历一切法亦如是。若因缘所生一切法者，即方便随情道种权智；若一切法一法，我说即是空，即随智一切智；若非一非一切，亦名中道义者，即非权非实一切种智。例上，一权一切权，一实一切实，一切非权非实，遍历一切，是不思议三智也。(《摩诃止观》卷五上)

三谛、三观、三智虽有名义上的差别，却都为一心所摄；一念心既圆融三观、三智，又圆融三谛。因此说"所照为三谛，所发为三观，观成为三智"。作为认识主体的"心"与认识对象的"三谛"是统一的，一心同时具足三观、三智之时，也就具足了三谛，这就是圆融"一心三谛"。而一心三谛的实质也就是圆融三谛。

智𫖮论一心三谛时，通常与一心三观、一心三智紧密结合，以显示它是圆教止观的重要组成部分。他说：

> 三谛具足，只在一心。分别相貌，如次第说；若论道理，只在一心，即空即假即中。如一刹那而有三相，三相不同，生住灭异。一心三观亦如是。生喻假有，灭喻空无，住喻非空非有。三谛不同，而只一念。如生住灭异，只一刹那，三观、三智、三止、三眼，例则可知。(《摩诃止观》卷六下)

三谛、三观、三智只是从不同侧面体现“心”的作用。止观的核心是观心，认识的主体、出发对象、结果都可归之于一心。从一心出发，而有一心三谛、一心三观、一心三智，构成止观体系的“观”的主体。无明一念心中包容、具足一切，一切都因一心而圆融统一。智𫖮说：“只心是一切法，一切法是心。”（《摩诃止观》卷五上）又说：“空、假、中心，即三而一，即一而三，名为悟；空、假、中心，非空、假、中而齐空、假、中，名为入。”（《法华玄义》卷四上）悟入一心三谛或一心三观，都取决于一念心。根据智𫖮所述，圆融统一于一念心的三观、三智、三谛之间的关系，应是以三观为理论基础，三智为思想指导，三谛为理论归宿的相互依存、促成的关系。如果说一心三观涉及的主要是认识问题，那么一心三谛则侧重表达的是真理观。真理观是认识论的一个方面内容，所以一心三谛实际上离不开一心三观。但是，一心三谛又毕竟是一心三观要实现的目标，所以一心三观又不能替代一心三谛。而一心三智则成为联系这两者之际的桥梁。

如同“一心三观”本质即圆融三观，“一心三谛”的本质也便是圆融三谛。从中道实相的角度看，空、假、中三谛只是实相的三种表现；世界的本质“纯一实相，实相外更无别法”，一切“皆与实相不相违背。”（《法华玄义》卷一上）实相的空、假、中三种形态，归根结底只是方便施设。圆融三谛要求主体“心”的认识活动不分前后次第，同时认识空、假、中三谛，顿即契入中道实相。三观俱在一心，三谛亦俱在一心，主体的意识活动与主体的认识对象之间圆融无碍。

智𫖮认为，圆融三谛是《法华经》的重要宗旨，体现了《法华经》的基本原理，是该经与其他大乘经典相区分的主要标志。他说：

> 分别者，但法有粗妙。若隔历三谛，粗法也；圆融三谛，妙法也。……今经正直舍不融，但说于融，令一座席，同一道味。乃畅如来出世怀故，建立此经，名之为妙。（《法华玄义》卷

一上）

圆融三谛体现《法华经》的妙法，《法华经》也因圆融三谛而确立大乘经典的最高地位。智𫖮说：

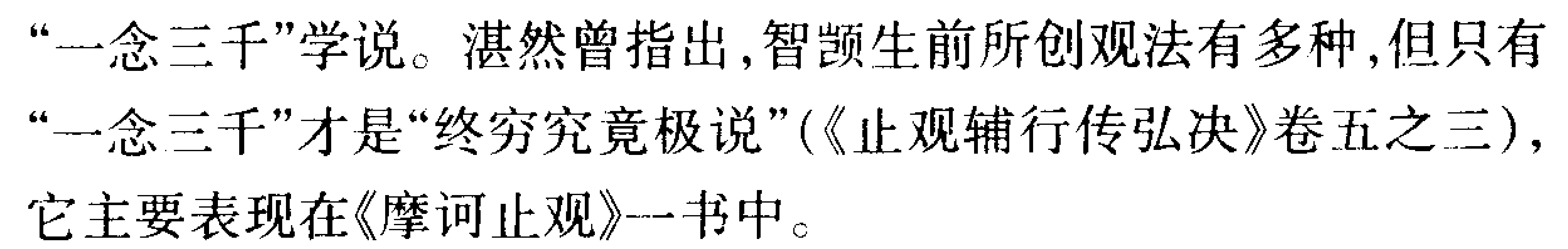
> 诸经或于俗谛自在，或于真谛自在，或于中道自在，但是历别自在，非大自在。今经三谛圆融，最得自在，譬大梵王。余经拔众生出生死，如五佛子于凡夫第一；或拔众生出涅槃，如菩萨居无学上。今经拔出众生，过方便教菩萨上，即成法王，最为第一。（《法华玄义》卷一上）

三谛圆融作为认识的至极，也是大乘佛教追求的目标。它并不要求人们远离现实而获得自由，而是引导人们于现实生活中得大自在，进入涅槃境界。这就是所谓“圆三谛者，非但中道具足佛法，真俗亦然。三谛圆融，一三三一，如止观中说”（《法华玄义》卷二下）。认识由迷到悟的转变，可以于“顿”中实现。

圆融三谛作为真理观，在确立中道实相这一绝对真理的同时，并不排斥空、假、中三种相对真理的存在。倘若次第认识三谛，便是部分、相对地把握真理；只有非次第认识三谛，才能全部、绝对地把握真理。相对真理作为方便施设，是为了引导人们直觉、证悟绝对真理。因为绝对真理就在相对真理之中。智𫖮认为，差别、相待的三谛乃至一切事物都不过是无差别、绝对的一实谛的显现，三谛乃至一切事物在中道实相这一最高真理支配下相互包容、渗透，圆融统一。所以，对宇宙真理的认识，不应该次第进行，逐步完成，而必须圆融顿入，冥合无余。圆融三谛虽不废次第三谛，但它是天台宗根本的真理观，既是人们认识的出发，又是人们认识的归宿。圆融三谛要求人们从认识绝对真理入手，一次性完全把握绝对真理，从而否认了认识的阶段性，贬低了相对真理的意义。

一念三千

反映智𫖮观心学说的深化，代表天台哲学的最高成就的，当是



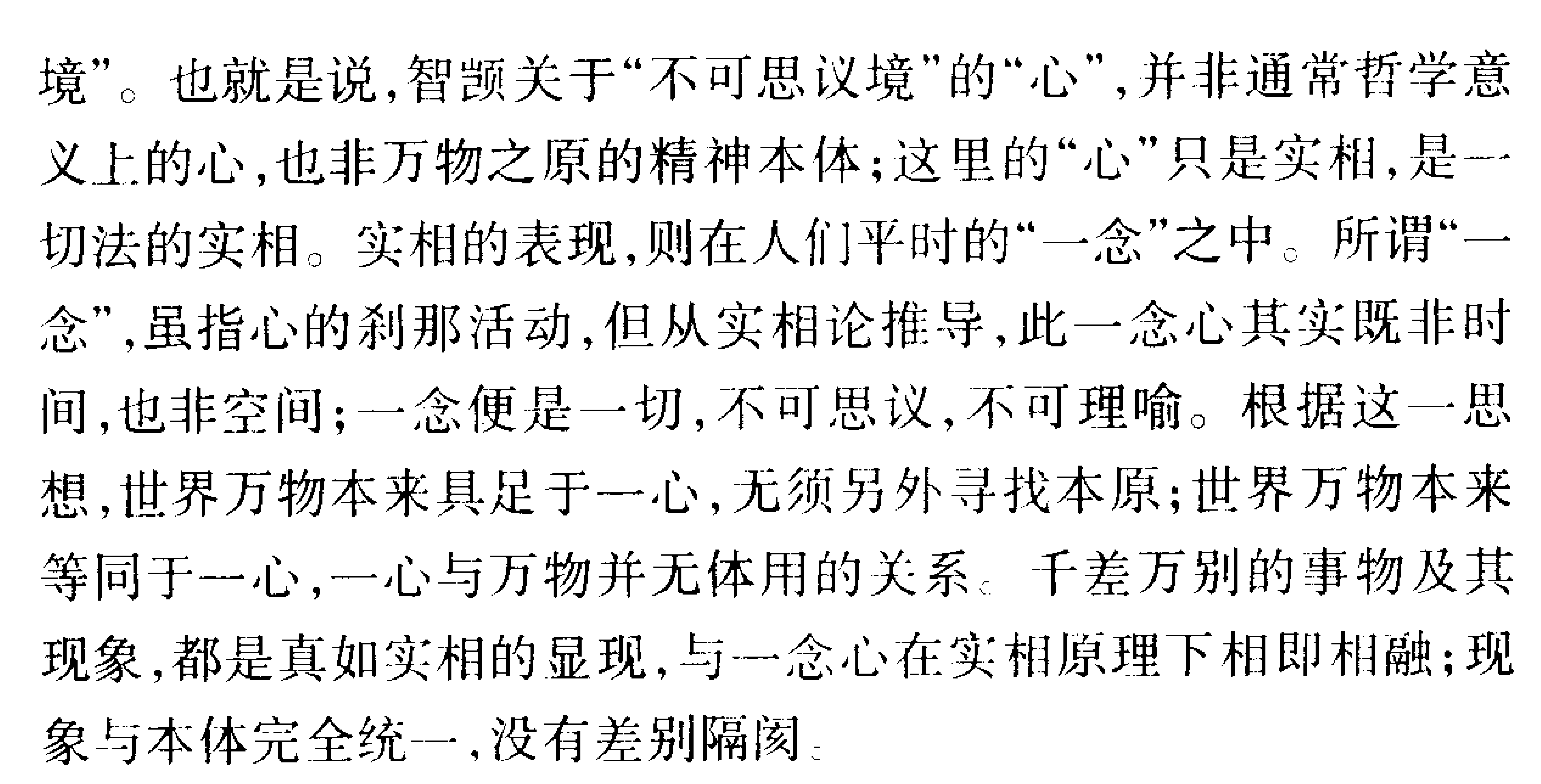
“一念三千”学说。湛然曾指出,智𫖮生前所创观法有多种,但只有“一念三千”才是“终穷究竟极说”(《止观辅行传弘决》卷五之三),它主要表现在《摩诃止观》一书中。

“一念三千”是“一念心具三千世界”的略称。一念,即一念心、一心,指心念活动的最短时刻;三千,即三千世间,总括宇宙万有、整个世界。

“一念三千”建立于《法华经》“十如”实相说、《华严经》“十法界”说以及《大智度论》“三种世间”说的基础上,是智𫖮晚年“性具实相”说的重要组成部分。

按照“一心三观”、“一心三谛”的思维方式,“一念三千”也是在实相原理指导下,通过“一念”与“三千世间”的圆融而建立起来。从逻辑意义上说,“一念三千”具有能所的对应关系,即“一念”是能,“三千”是所。但“一念三千”作为“观心”哲学思辨体系的组成部分,其“一念”并非单纯的意识活动的主体,而同时成为观想的对境。“一念”之所以是不可思议境,是因为它在确立自身能“观”的主体地位时,同时自我转化为所“观”的客体。“一念”兼有能观和所观的两重功能,“三千”是“一念”的对象,同时又是“一念”自身。

智𫖮认为,大小乘都有“心生一切法”的说法,或说有说无,或说假说中道,皆为“因果法”,各各相别,“逦迤浅深”,而不相即,这些都应称之为“思议之境”。而“一念三千”之“一念”心,则纵横无碍,圆融相即,故名“不可思议境”。他所说的“心是一切法,一切法是心”(《摩诃止观》卷五上),是天台宗论心的关键,也是“一念三千”成立的关键。它体现的是“心”与“万法”相即的思想,从而摆脱了传统的佛教缘起论和心物相合的佛教认识论。在智𫖮看来,世间并不存在心物的能所之别,一念心的能所之分也只是一种假设。心就是一切,一切也就是心。所以,所谓“心生一切法”之类的缘起说,归根结底也是假设,因为它不属于“一念三千”的“不可思议



境”。也就是说，智顗关于“不可思议境”的“心”，并非通常哲学意义上的心，也非万物之原的精神本体；这里的“心”只是实相，是一切法的实相。实相的表现，则在人们平时的“一念”之中。所谓“一念”，虽指心的刹那活动，但从实相论推导，此一念心其实既非时间，也非空间；一念便是一切，不可思议，不可理喻。根据这一思想，世界万物本来具足于一心，无须另外寻找本原；世界万物本来等同于一心，一心与万物并无体用的关系。千差万别的事物及其现象，都是真如实相的显现，与一念心在实相原理下相即相融；现象与本体完全统一，没有差别隔阂。

“三千”即三千世间，指宇宙万物。这三千世间对于“一念”的不思议境而言，是属可思议境。它由十如是、十法界、三种世间配合而成。

“十如是”说源于罗什译八卷本《法华经》的《方便品》，前已引述。《法华经》的意思是说，一切事物都具有现象、性质、实体、功能、活动、主因、辅因、直接后果、间接后果、本末究竟平等这十种性质或关系，它们是区别一切事物的别相。这十类普遍而稳定的性质或关系，也是一切诸法的实相。因此，“十如是”要说明的基本观念是，诸法实相乃是包含多样性的统一，它与诸法的别相并非隔历或对立。

智顗继承和发展慧思的“十如实相”说，对《法华经》的“十如是”给予了充分的重视和高度的评价。他认为，《法华经》的这段经文可以“翻转三读”，即用三种不同方法读出：“一云是相如、是性如乃至是报如；二云如是相、如是性乃至如是报；三云相如是、性如是乃至报如是。”（《法华玄义》卷二上）三种读法分别显示空、假、中三谛，三谛又同时归于实相。智顗又说，所谓“究竟”，就是指实相，“十如是”便是从不同角度说明实相。所以，从止观实践的角度看，“十如是”纳于一念，一念即是实相。

在《法华文句》中，智顗从方便权实的角度，对“十如”实相说中的“唯佛与佛乃能穷尽诸法实相”一句，作了独特的解释。认为，“法虽无量，数不出十。一一界中，虽复多派，不出十如。如地狱界，当地自具相性本末，亦具畜生界相性本末，乃至具佛法界相性本末，无有缺减。”（《法华文句》卷三下）一切众生皆有实相，具如来藏相貌，与佛究竟平等，所以不仅佛能穷尽诸法实相，一切众生亦能穷尽诸法实相。“十如”实相说不仅从十个不同角度（别相）说明实相，而且指出这十个不同角度之间的相互融合统一，在每一“如是”中包含了其他九“如是”。因此，穷尽诸法的止观实践不仅可以一一做起，而且可以于一念中完成。一一分别把握十如，是为权；于一念中彻底把握十如，是为实。智顗论“十如是”，就是要开权显实，令众生等同于佛，于一念中契入诸法实相。

“十法界”，又名“十界”，出自《华严经》。法界，意为诸法的分界；因为诸法各有自体而分界不同，故名。十法界，则是将迷和悟（无明和法性）两种趋势的盛衰消长分作十个层次，它们是：地狱、饿鬼、畜生、修罗、人、天、声闻、缘觉、菩萨、佛。其中，前六界合为“六凡”，属六道轮回的迷妄法界；后四界合称为“四圣”，属圣者的觉悟法界。

智顗对“十法界”的解释和发挥，包括两个方面，即“十界互具”和“一念十界”说。

传统佛教认为，十法界各有质的规定性，彼此隔绝，互不融通。但是智顗反对这种看法，认为，十种法界“一一当体是法界”，并且通名“阴入界”（《摩诃止观》卷五上）。这意味着它们之间有着密切的联系。所谓“阴入界”，即“阴界入”，指一切物质和精神现象，其本质系无明法性心。智顗曾说，五阴、十二入、十八界，“如是种种，源从心出。”（同上）阴界入由心而造，十法界由心而起；在“心”的统摄下，十法界不仅可以融通，而且可以相互转化。智顗由此而立

“十界互具”说。

十界互具，意即十种法界相互包含，相互转化，如地狱界蕴含和具备佛界等其他九界，而佛界也蕴含和具备地狱界等其他九界。智𫖮说：

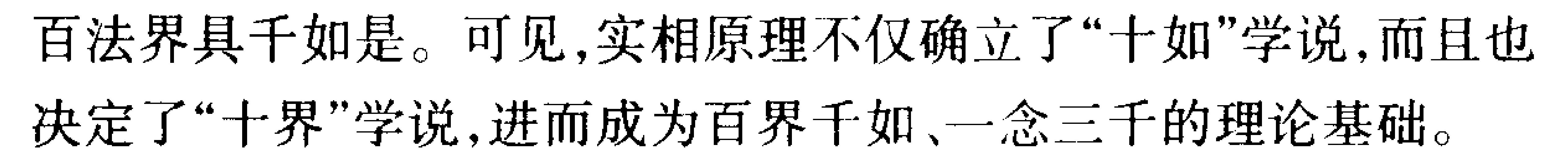
> 一法界具九法界，名体广；九法界即佛法界，名位高；十法界即空即假即中，名用长。即一而论三，即三而论一，非各异，亦非横亦非一，故称妙也。(《法华玄义》卷二上)

无论从“体”或“位”或“用”诸方面看，十界都有“互具”的功效，而且体、位、用三者间也非一非异。

十界互具的原因何在？智𫖮认为，原因就在于十界都是中道实相。别教论十界，以九界为妄法，佛界为真实；圆教论十界，则取“十界真实”之说。这是绝待圆融的认识，属不可思议境界。实相可用“十如是”表现，所以“十界真实”也应“以十如是约十法界”。他说：

> 今明权实者，以十如是约十法界。谓六道四圣也皆称法界者，其意有三。十数皆依法界，法界外更无复法，能所合称，故言十法界也。二，此十种法分齐不同，因果隔别，凡圣有异，故加之以界也。三，此十皆即法界，摄一切法，一切法趣地狱，是趣不过，当体即理，更无所依，故名法界，乃至佛法界亦复如是。(《法华玄义》卷二上)

在智𫖮看来，“十如是”是区别一切法的别相，“十法界”则是区别众生的别相。以十如是约十法界，十法界中任何一类众生，都必然具有自身的性、相、体、用等十如是的因素；十如是的任何一类性能，也必然会贯彻在十法界中。十如是虽有性、相、体、用等别，但都属一实相所显示；每一如虽各有权实分齐，但理体未曾有异。十法界虽因果隔别，凡圣有异，但一一法界“当体即理”。以十如是约十法界，一如是具十法界，一法界具十如是；既一法界具十如是，则



百法界具千如是。可见,实相原理不仅确立了"十如"学说,而且也决定了"十界"学说,进而成为百界千如、一念三千的理论基础。

与"十界互具"相联系的是"一念十界"说。

所谓"一念十界",指一念心具十法界。智𫖮认为,法界摄尽宇宙一切之法,从根本上说,法界无次第之分,唯有一平等理体法界;但从权宜方便上说,则有十种法界。所以,从止观角度看,一念心便具足十法界,无次第之分。他说:

> 今但明凡心一念即皆具十法界,一一界悉有烦恼性相、恶业性相、苦道性相。若有无明烦恼性相,即是智慧观照性相。何者?以迷明故起无明,若解无明,即是于明。(《法华玄义》卷五下)

法界理体平等,无明即是智慧,烦恼即是觉悟,恶业即是善业,全在凡心一念之中。又因十界互具,"一法界通达十法界",所以,"一念心起,十界中必属一界。若属一界,即具百界千法。"(《法华玄义》卷二上)一念十界,也就是一念百界千法,一念尽宇宙万法。一念十界,意在于十界无层次高下之别,无前后次第之别。一念即地狱,一念即佛;佛即地狱,地狱即佛。十界乃至百界千如,宛然具足于一心,只因理具情迷,才有凡人的颠倒;一念而觉知此百界千如"皆是因缘生法",顿入圣者境界。

三种世间,意即三种世界。它们是:一、众生世间,或名有情世间,指由五阴(五蕴)和合所构成的一切众生(有情)。二、国土世间,又名器世间,指各类有情所依的环境(国土)。三、五阴世间,又作五蕴世间,指色、受、想、行、识五阴。

智𫖮对三种世间并未作新的解释,却有意识与他的"十如是"、"十法界"理论密切结合,从而完成"一念三千"学说。

智𫖮说:

> 世是隔别,即十法界之世,亦是十种五阴、十种假名、十种

> 依报;隔别不同,故名为世也。间是间差,三十种世间差别,不相谬乱,故名为间。各各有因。各各有果,故名为法。各各有界畔分齐,故名为界。今就一法界复有十法,所谓如是相、性、究竟等,十界即有百法;十界相互,则有千法。……故明十种法界、三十种世间,即是所观之境也。此境复为二,所谓自、他。他者谓众生佛,自者即心而具。(《观音玄义》卷上)

世间虽有三种,但每一世间都与十法界相联系,所以成"三十种世间差别"。智𫖮认为,这十种法界和三十种世间,属于"所观之境",而所观之境的实质在于"即心而具"。这就是说,对三种世间,如果纳入不可思议止观"观心"的领域,它就因实相原理的作用,而构成三十种世间。如果把三种世间与"十如"实相结合,同样可以构成三十种世间。总之,三十种世间或属十界与三世间的组合,或属十如与三世间的组合,都是实相学说、不思议观心理论在发生作用;而三十种世间的成立,则又是智𫖮"一念三千"说的前提。

智𫖮又说:

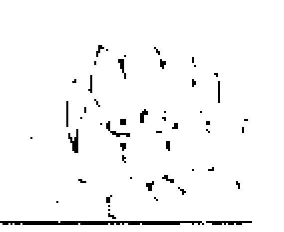
> 夫一心具十法界,一法界又具十法界、百法界。一界具三十种世间,百法界即具三千种世间。此三千在一念心,若无心而已,介尔有心,即具三千。亦不言一心在前,一切法在后;亦不言一切法在前,一心在后。(《摩诃止观》卷五上)

因为十法界互具,所以十法界成百法界,而每一法界具三十种世间,百法界便具三千种世间。这三千种世间,为一心所具,故名"一念三千"。另一种表述方法为:

> 此一法界具十如是,十法界具百如是。又一法界具九法界,则有百法界千如是。(《法华玄义》卷二上)

意思是说,由于十法界互具,故成百法界;而一法界又各具十如是,故有百法界千如是。三种世间与千如是发生关系,便得三千世间。

智𫖮认为,这三千世间(三千诸法)虽然纷然杂陈,但归根结



底，只在一念心中，“于一念中，悉皆备足”（《法华玄义》卷二上）。这三千世间本具心中，它与心的关系，既非“从一心生一切法”，也非“心一时含一切法”，而是“只心是一切法，一切法是心”（《摩诃止观》卷五上）。所以既不能说一心在前，一切法在后；也不能说一切法在前，一心在后。在空间上，一切法与心平等；在时间上，一切法与心也平等。

从世俗角度看，“一念”与“三千”存在着鸿沟，绝无平等之理，智𫖮则充分依赖佛教“十如是”说、“十法界”说和“三种世间”说，从绝对平等的实相原理出发，提倡一念之心即具三千、三千只在一念心中。一念与三千之所以相即，除了三千诸法归结为实相外，一念之心也属实相，名之为“法性”、“性”。主体与客体的平等统一，也就是法性与实相的相即，因此，“一念三千”学说又名“性具实相”学说。由名义可知，该学说以实相论为最高原理，以探究世界的本质、人与世界关系的本质为究竟。

“性具实相”说在理论上的意义，首先是要证明世界的统一性；一切事物形式上都处于差别的存在状态，但在实相原理下都统一无碍。这种统一无碍，不仅指三千诸法相互之间，而且也指“一念”与“三千”这一逻辑意义上的主客体之间。因此，性具实相学说并非一般意义上的本体论哲学，也非通常所说的宇宙发生论。智𫖮强调说，心与万物的关系不是“生”或“含”，而是一种“本具”、“相即”的关系。

通过性具实相学说，智𫖮向人们显示了一个圆满的理想世界。这一理想世界，不存在万物的差别对待，超越了主体与客体的对立、精神与物质的矛盾；一即一切，非一非一切，所有一切都处于圆融和谐的状态。既无大小高下之分，也无前后久暂之别，全部矛盾差别都消融于心的一念之中。智𫖮把这理想世界说成是“玄妙深绝，非识所识，非言所言”（《摩诃止观》卷五上）；“言语道断，心行处

灭”(《摩诃止观》卷五下),属于“不可思议境”。这就意味着,他的性具实相说与世俗哲学存在着根本的区别,也无法用一般的哲学概念或范畴加以比较。不可思议之境只能在类似“一心三观”的“观念念心”中获得。语言文字和思虑分别只涉及世俗认识领域,“观念念心”的观心法必须绝言忘虑。

因此,一念三千的实相说,实际上也就是从止观修行者的立场上提出的解脱论;一念三千的境界,只是观心者在观念念心过程中内心所形成的世界幻象。智𫖮以《法华经》和《大智度论》为主要经论依据,发挥大乘般若中观思想,通过性具学说,论证修行者观心的至极便是内心幻象与客观世界的圆融统一。这一观心是以内心境象为对境的不思议活动而实现的,也是修行者觉悟解脱的根本途径。

性具善恶

所谓“性具”,又名理具、体具、本具,意为性理之中本来圆具。性,指法界性、法性、真如;具,具足、具有之义。智𫖮的“性具”学说,实际包括两个部分:一是性具实相说,它表现于一念三千学说中,如上所述;二是性具善恶说,正当论述。

按照大乘佛教的一般观点,性或理是纯粹至善至净、超越善恶对立的精神世界。如果说它是“善”,这种“善”并非含有与“恶”对立的意义。所以,大乘佛教通常不说“性善”,更不说“性恶”。智𫖮提倡的“性具善恶”说,尤其是其中的“性恶”说,与当年竺道生首唱“一阐提人皆有佛性”说、“顿悟成佛”说,同样具有震聋发聩的作用,并给佛教的中国化写上了重要的一页。

性具善恶说是天台宗的一大创造,它的源头可见之于慧思的《大乘止观法门》中。慧思在该书中,曾借“不空如来藏”概念,说到“性具染净”。他说:

不空如来藏者,就中有二种差别:一明具染净二法,以明

不空；二明藏体一异，以释实有。(《大乘止观法门》卷一)

如来藏，指一切众生藏有本来清净的如来法身，亦即佛性。慧思认为，“不空如来藏”之所以“不空”，是指如来藏具染净二法。如来藏的本质为真如、如来性，所以如来藏具染净二法，也就是性具染净。慧思说：

如来之藏，从本以来俱时具有染净二性。以具染性故，能现一切众生等染事，故以此藏为在障本住法身，亦名佛性。复具净性故，能现一切诸佛等净德，故以此藏为出障法身，亦名性净法身，亦名性净涅槃。(《大乘止观法门》卷二)

由如来藏而知性具染净，一切众生具如来藏体，故一切众生之性本具染净。

在慧思“性具染净”说的基础上，智顗确立起“性具善恶”说。虽然染净与善恶有相通之处(尤其从修习角度看)，但实际上两者差别很大。染净是佛学概念，而善恶则与中国传统哲学概念相联系。

“性具善恶”说集中反映在智顗晚年所著的《观音玄义》一书中。智顗写道：

问：缘、了既具性德善，亦有性德恶否？答：具。问：阐提与佛断何等善恶？答：阐提断修善尽，但性善在；佛断修恶尽，但性恶在。问：性德善恶，何不可断？答：性之善恶，但是善恶之法门。性不可改，历三世无谁能毁，复不可断坏。(《观音玄义》卷上)

意思是说，众生与佛既同具染净二性，也必然同具善恶二性；性具善恶不仅适用于众生，也同样适用于佛。一阐提虽断“修善”，但仍具“性善”；佛虽断“修恶”，但本具“性恶”。因此，在性具善恶问题上，众生与佛平等一致，无有高下。就性而言，其所本具的善恶，是永远不会改变的，因为它是众生的本质。

阐提与佛的区别，不是在性具方面，而是在修习方面。智顗说：

> 问：阐提不断性善，还能令修善起；佛不断性恶，还令修恶起耶？答：阐提既不断性善，以不断故，还为善所染；修善得起，广治诸恶。佛虽不断性恶，而能达于恶，以达恶故，于恶自在；故不为恶所染，修恶不得起，故佛永无复恶。以自在故，广用诸恶法门，化度众生。终日用之，终日不染；不染故不起，哪得以阐提为例耶？若阐提能达此善恶，则不复名为一阐提也。（《观音玄义》卷上）

就是说，阐提虽具性恶，但同时不断性善，如能修善，也可成佛。这是就理想方面而言的。事实上，阐提之所以未能成佛，是因为“断修善尽”。佛虽具性善，但同时不断性恶。佛能通达于恶，于恶自在无碍，所以不为恶染，不起修恶，从而不会退转。并且，佛还因于恶自在无碍而“用恶”来化度众生。在这一意义上，阐提与佛的根本区别可以概括为：“阐提断修善而不断性善，佛断修恶而不断性恶。”为此，智顗进而说明：

> 今明阐提不断性德之善，遇缘善发；佛亦不断性恶，机缘所激，慈力所熏，入阿鼻同一切恶事化众生。以有性恶，故名不断；无复修恶，故名不常。阐提亦尔，性善不断，还生善根。如来性恶不断，还能起恶，虽起于恶，而是解心无染，通达恶际，即是实际，能以五逆相而得解脱，亦不缚不脱，行于非道而通达佛道。阐提染而不达，与此为异也。（《观音玄义》卷上）

这里指出了性具善恶说的思想核心及其实际意义。

这思想核心，就是由“阐提不断性善，如来不断性恶”所体现出来的“心佛众生，三无差别”的平等原理。虽然在现象界表现为种种差别，但在本质上绝对平等。“阐提不断性善”思想，早在竺道生学说中得到反映，而“如来不断性恶”思想，则完全是智顗的独创。

所以，性具善恶说的真正特色，便是“性恶”说。换句话说，性具善恶说的思想核心，主要是通过“性恶”说的阐述，来说明众生与佛在佛性上的平等原理。

宋代天台学者知礼曾对性恶说予以特殊的推崇。他说：

> 问：九界望佛，皆名为恶。此等诸界，性本具否？答：只一具字，弥显今宗。以性具善，诸师亦知；具恶缘了，他皆莫测。……若知善恶皆是性具，性无不融，则十界、百界、一千、三千。（《观音玄义记》卷二）

意思是说，性恶学说是天台宗与其他宗派相区别的根本标志；十界互具、一念三千都与性恶学说相联系。因为光说性善，不说性恶，就不能得出十界互具的结论，当然也谈不上一念三千。对此，元代天台僧侣怀则解释说：

> 只一具字，弥显今宗。以性具善，他师亦知；具恶缘了，他皆莫测。是知今家性具之功，功在性恶。若无性恶，必须破九界修恶，显佛界性善，是为缘理断九。（《天台传佛心印记》）

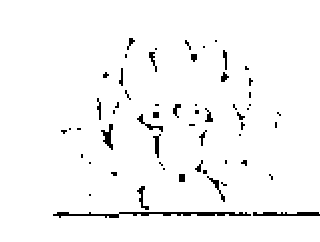
“缘理断九”是指别教所说的方便，并非圆教的真实说法。圆教因主张性具善恶，所以十界互具，无须破九界修恶而显佛界性善。怀则又说：

> 故知善恶不出十界。十界性融，互具成百界。界十如则成千如，假名一千、五阴一千、国土一千。如此三千现前，一念修恶之心，本来具足，非造作而成，非相生而然，非相含而然。一念不在前，三千不在后；一念不少，三千不多。（同上）

这也就意味着，不仅性具实相说，而且性具善恶说都是十界互具、一念三千的立论依据。即是说，天台宗的全部止观学说都可以归之于性具原理。

怀则同样予性恶说以高度评价，说：

> 诸宗既不知性具恶法，若论九界，唯云性起。纵有说云圆



家以性具为宗者，只知性具善也，不知性具恶。故虽云烦恼即菩提，生死即涅槃，鼠唧鸟空，有言无旨，必须翻九界修恶，证佛界性善，以至直指人心，见性成佛，即心是佛等，乃指真心成佛，非指妄心。（同上）

意思是说，即使其他宗派也说性具，但它们只讲“性具善”，而不讲“性具恶”；性恶说仅为台家所独有，它高于其他各家所说。根据性善说，虽也能达到“烦恼即菩提，生死即涅槃”的认识，但必须通过“翻九界修恶，证佛界性善”的修习活动。天台圆教的“烦恼即菩提，生死即涅槃”，则是在性具善恶原理指导下，通过一念三千的止观观心，于当下实现的。因此，性具善恶说不仅指出真心成佛，而且也指出妄心成佛。如果从发扬天台特色的角度看，“性恶即佛性异名”。

性具善恶说以通俗的善恶概念来解释佛性，使佛性的神秘性逐渐消失，从而为该时代的民众提供了众生平等、众生与佛不二的理论指导，这无疑有助于提高民族的自信，增强民众自立、自强的情感和意识。

性具善恶说，是从人的本质问题着手，展开佛学对中国传统思想适应和改造的重要尝试。

性具善恶，一方面出自如来藏性具染净之说，带有佛学的印迹；另一方面，既然谈论善恶（尤其是性恶说），也就不再是单纯的佛性论问题，它已与世俗哲学的人性理论发生密切关系。前引《观音玄义》卷上说：“今明阐提不断性德之善，遇缘善发。佛亦不断性恶，机缘所激，慈力所熏，入阿鼻同一切恶事化众生；以有性恶，故名不断。”这一思想可以说是在佛性论基础上，对中国历史上出现的各种人性理论予以综合加工后提出的。

先秦孟子倡性善论，荀子与之相反，倡性恶论。西汉董仲舒则把众人之性分为上、中、下（善、中、恶）三等，这一分类与后来天台

宗分性为善、无记、恶三种是一致的。但是，董氏“三品”说否认众生平等，严格规定三等性与三等人的一一对应和不可变易，这既与“涂之人”皆可为圣贤的传统观念有矛盾，也不符合佛教“一阐提人”也能成佛的理想。后来，扬雄提出了“善恶混”的人性理论，他说：“人之性也善恶混。修其善则为善人，修其恶则为恶人。”（《法言·修身》）认为人性中既有善也有恶，而为善为恶的关键在于修善还是修恶。这一理论给了一切人以成圣成贤的平等权利和充分机会。智𫖮的性具善恶说显然吸取了这一观点的合理部分，他指出：

> 人心复何定？为善则善识，为恶即恶识，不为善恶即无记识。此三识何容顿同水火？只背善为恶，背恶为善，背善恶为无记：只是一人三心耳。（《法华玄义》卷五下）

这种学说既吸收了世俗哲学人性论，同时又比传统人性论远为精致，能够更有效地解释社会的善恶现象和个人的善恶行为，从而更容易为僧俗两界所接受。

为了论证“性具善恶”，智𫖮曾据北本《大般涅槃经》第二十八卷所论佛性义，建立“三因佛性”说，而这三因佛性说也与中国传统的人性理论及其修养方法有紧密联系。

所谓“三因佛性”，是从三个不同方面对性具善恶作出的说明，意为由于众生本具三因佛性，所以性具善恶的原因就在其中，成佛的依据也在其中。它们是：正因佛性、了因佛性、缘因佛性。正因佛性指诸法实相的理体，是众生成佛的正因；了因佛性指般若观照之智，此智能显发诸法实相；缘因佛性指一切功德善行，因其能资助了因、开发正因，故名。智𫖮说：“法性实相即是正因佛性，般若观照即是了因佛性。五度功德资发般若即是缘因佛性。”（《法华玄义》卷十上）他又认为，正因佛性“常乐我净，不动不坏”，既非染净，也非善恶。具染净、善恶的是了因佛性、缘因佛性，所以《观音玄义》卷上写道：“问：缘、了既有性德善，亦有性德恶否？答：具。”这



就是说，依据三因佛性，性具善恶是指了因和缘因，而正因则无善恶。既然善恶与了因、缘因相联系，则止观修行也就有了针对性，容易具体化。止观修行在这一理论指导下，就应当落实在为善去恶、断修恶尽而显现性德善方面，这意味着向传统人性论及其修养方法的靠拢。

由于智𫖮把佛教的佛性思想与传统哲学的人性论结合运用，大谈众生之性善恶本具，并以修习善恶来解释人的各种社会表现，这在本质上已经接触到了人性论中性与情的关系问题。而这一内容后来一直是天台宗的重要教义，唐代湛然，北宋知礼、遵式等人也都阐述性恶思想。湛然说："佛本不断性恶法故。性恶若断，普现色身，从何而立？"（《止观义例》卷上）知礼说："由性恶故，方论即理之毒也。能消伏用者，所消之毒既即理性，能消之用岂不即理？斯乃理慧理定，为能消能伏也。复应了知理消伏用，体是性恶，方得初心即修中观。故荆溪云：忽都未闻性恶之名，安能信有性德之行？"（《四明尊者教行录》卷二）遵式也说："对修研性，意显性常。善恶二途，不出十界。修恶之极，莫若阐提；修善之穷，岂过诸佛？二人论性，善恶俱存。性善且对阐提，性恶且论诸佛。"（《摩诃止观义题》，见《天竺别集》卷下）天台宗的这一独特思想是一脉相承的。

由于天台性具学说比较圆满地回答了人性的本质以及现实人生善恶的原因，所以颇为儒家学者所重视。唐代学者梁肃著《天台止观统例》，说："止观，何也？导万法之理而复于实际者也。实际者，何也？性之本也。物之所以不能复者，昏与动使之然也。照昏者谓之明，驻动者谓之静。"梁肃曾受学于天台宗荆溪湛然，所以《统例》的思想包含了天台性具善恶学说有关内容，主张破无明而显法性，回复"性之本"的明静状态。湛然著有《始终心要》，认为，"秘藏不显，盖三惑之所覆也。故无明翳乎法性，尘沙障乎化导，见思阻乎空寂。"所以，若能破除无明尘沙见思之障，便可返天然之性



德。李翱受梁肃《统例》的影响,作《复性书》三卷,提倡“复性”学说。他认为,“情有善有不善,而性无不善焉”,而且“百姓之性与圣人之性弗差也”。因为性善,所以凡人都能成为圣贤;因为情有善恶,所以并非凡人都能成为圣贤。理想境界与现实人生的区别就在于性善情恶。这一思想相当于智𫖮的“三因佛性”说。李翱因坚持儒家立场,只说性善,不说性恶,但他既认为“圣人者岂无情耶?”圣人与凡人同具情之恶,只不过圣人虽有情而“未尝有情”,则实际已认同了性具善恶。他的性善类似于正因佛性,而情恶则类似于了因佛性、缘因佛性。他所谓的“复性”,指回复被昏惑之情所障蔽的明净善性,这显然受了天台“断烦恼而入涅槃”、“约法性破无明”、“断修恶尽而明性善”思想的影响和启发。

止观修习法门

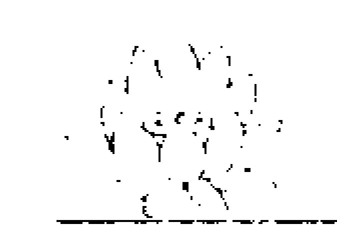
以止观学说为理论依据,智𫖮为天台宗人的具体修行实践提出了多种法门,主要的有四种三昧、十乘观法、二十五方便。

四种三昧。见于《摩诃止观》“五略”之二“修大行章”。文曰:

劝进四种三昧入菩萨位。说是止观者,夫欲登妙位,非行不阶;善解钻摇,醍醐可获。《法华》云,又见佛子修种种行,以求佛道。行法众多,略言其四:一常坐,二常行,三半行半坐,四非行非坐。通称三昧者,调直定也。《大论》云,善心一处住不动,是名三昧。法界是一处,正观能住不动,四行为缘,观心藉缘调直,故称三昧也。(《摩诃止观》卷二上)

第一常坐三昧者,出自《文殊说般若经》和《文殊问般若经》。方法是:以九十日为一期,独居静室,随一佛方向结跏正坐,心意集中,“系缘法界”,证取法界实相之理,并专心称念一佛名号,达到与佛一如的境界。因仅修常坐一行,故又名一行三昧。

第二常行三昧者,出自《般舟三昧经》。方法是:以九十日为一期,于道场内,身常旋行绕佛,口常唱念阿弥陀佛名号,心常想念阿



弥陀佛形相,“或唱念俱运,或先念后唱,或先唱后念。唱念相继,无休息时。”(《摩诃止观》卷二上)这是一种专门观念阿弥陀佛的念佛三昧,以为由此可依佛力,于定中见阿弥陀佛。在疑为智𫖮所著的《五方便念佛法门中》,叙述念佛五门,其中第一为“称名往生念佛三昧门”,以为“诸佛以众生乐称诸佛名、生彼国者,则示以称名往生门。”这是指通过称名念佛而往生西方净土。智𫖮劝修这种三昧,与净土弥陀信仰有关,它为后世天台宗普遍提倡台净合一开了先河。

第三半行半坐三昧,分方等三昧和法华三昧两种。方等三昧依《大方等陀罗尼经》,方法是:以七日为一期,于道场内持诵陀罗尼咒,“受二十四戒及陀罗尼咒”,“思惟摩诃袒特陀罗尼”。(《摩诃止观》卷二上)旋行一百二十周,一周一咒,疾徐适中,旋咒毕,趺坐思惟,观实相之理。这相似于密教的修持法。法华三昧之名出自《法华经》的《妙音菩萨品》和《妙庄严王本事品》,为慧思所首创。慧思《法华经安乐行义》说:“《法华经》者,大乘顿觉;无师自悟,疾成佛道;一切世间,难信法门。凡是一切新学菩萨,欲求大乘,超过一切诸菩萨,疾成佛道,须持戒,忍辱精进,勤修禅定,专心勤学法华三昧。”他对法华三昧很是推崇,并说这是属“法华安乐行”两种行法之中的“无相行”。智𫖮也认为,修习法华三昧,“应当修习此《法华经》,诵大乘,念大乘事,令此空慧与心相应。”(《摩诃止观》卷二上)他对这种三昧还专重忏悔,写有《法华三昧忏仪》,将礼佛、诵经、忏悔等项具体内容制为轨仪。这是天台宗注重佛事仪式的发端。

第四非行非坐三昧,《大品般若经》称之为觉意三昧,慧思则称之为随自意三昧。指上述三种三昧以外的一切三昧。它的特点是,思惟对象可随自意,以随起的心为观心的内容;方式比较自由,不拘期限,一般为“正向西方,五体投地,礼三宝、七佛、释尊、弥陀、

三陀罗尼、二菩萨、众圣”,“供养已,端身正心,结跏趺坐,系念数息”,再诵偈、念咒等等。

智𫖮认为,四种三昧虽方法有别,但原则上又有相通之处。他说:

> 四种三昧,方法各异,理观则同。……若但解方法,所发助道,事相不能通达;若解理观,事无不通。又不得理观意,事相助道亦不成;得理观意,事相三昧任运自成。(《摩诃止观》卷二下)

由于理观相同,所以四种三昧实际上可以相通。这“理观”指什么?是指证悟实相。四种三昧都以法界、中道实相为系缘对象,达到凡圣等齐、同一法身的三昧境界。既然“中道正观,以一其心,行用即足,何须纷纭四种三昧?”智𫖮的回答是:

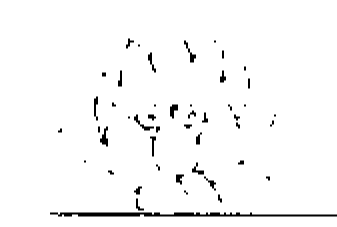
> 若一种观心,心若种种,当奈之何?此则自行为失。若用化他,他之根性舛互不同,一人烦恼已自无量,何况多人!譬如药师,集一切药,拟一切病,一种病人,须一种药,治一种病,而怪药师多药。(《摩诃止观》卷二下)

意思是说,四种三昧都可达到中道正观,证悟实相,但毕竟每种三昧各有自己的特色,用以适应不同的修行者。修行者各人情况不一,不能强求一律,而应对症施药。

十乘观法。指十种观法,或观心的十个法门。《摩诃止观》卷五上:

> 观心具十法门。一,观不可思议境;二,起慈悲心;三,巧安止观;四,破法遍;五,识通塞;六,修道品;七,对治助开;八,知次位;九,能安忍;十,无法爱也。

智𫖮在《摩诃止观》卷五上论述“正修止观”时认为,应依次观想阴界入、烦恼、病患、业相、魔事、禅定、诸见、增上慢、二乘、菩萨等十境(实际上只论述了观前七境的七种止观),从内容看,所观想的主



要是修行者日常的思想活动、身心状态和各种情欲烦恼、业报等。他认为，在观想上述每一境时，应按十个层次进行，这十个层次就是“十乘观法”，或名十种观法、十重观法。

十乘观法以“观不可思议境”为主体，而所谓“观不可思议境”，即相当于一心三观和一念三千。而其中第三“巧安止观”，又名善巧安心，即“善以止观安于法性”，意思是将心安住于法性；体悟到此心即是法性，与之不一不异，便易于实践止观。智𫖮认为，按这十种观法修习止观，可“疾入菩萨位”。

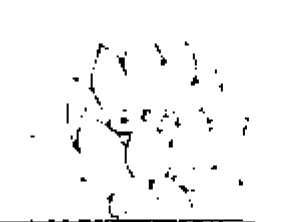
二十五方便。智𫖮把观心修行方法，分为正修和方便两种，正修指十乘观法，方便即指二十五种方便法门。

《法华经·方便品》曾说，过去、未来、现在诸佛都“以无量无数方便，种种因缘譬喻言辞，为众生演说诸法。是法皆为一佛乘故。”智𫖮发挥经中方便之说，为天台宗人的止观修习大开“方便法门”。他说：

> 方便者，门也，门名能通，通于所通。方便权略，皆是弄引，为真实作门。真实得显，功由方便。能从显得名，故以门释方便。如开方便门，示真实相。（《法华文句》卷三上）

意思是说，方便是权，显示真实是实；但以方便为门，可以引导众生通向真实。智𫖮开二十五方便，即是以种种方便手段，引导人们展开止观实践。他又说：

> 复论远近，二十五法为远方便，十种境界为近方便。横竖该罗，十观具足，成观行位，能发真似，名近方便。今释远方便，略为五：一具五缘，二呵五欲，三弃五盖，四调五事，五行五法。……有待之身，必假资藉，如彼好处；呵厌尘欲，如断外缘；弃绝五盖，如治内疾；调适五事，如学轮绳；行于五法，如作不废。世间浅事，非缘不合，何况出世之道，若无弄引，何易可阶？（《摩诃止观》卷四上）



二十五方便由具五缘、呵五欲、弃五盖、调五事、行五法组成。其中,具五缘是:持戒清净、衣食具足、闲居静处、息诸缘务、近善知识;呵五欲是:呵色、声、香、味、触五者;弃五盖是:弃贪欲、瞋恚、睡眠、掉悔、疑等五法,因为这五法盖覆心神,使之不能发定慧,所以名“盖”;调五事是:调心不沈不浮、身不缓不急、息不涩不滑、眠不节不恣、食不饥不饱;行五法是:行欲、精进、念、巧慧、一心等五法。

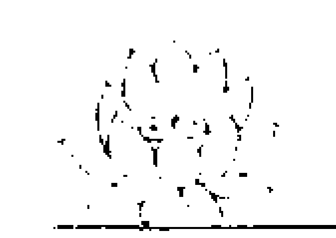
《摩诃止观》所述的这二十五方便法,实际是说止观的具体步骤、方法。通过方便修习,达到止观的目的,所谓“善巧修行,以微少善根,能令无量行成解发,入菩萨位。”(《摩诃止观》卷四上)由于二十五方便是针对普通修行者设立的,所以十分具体,方便易行。

第三节 “五时八教”判教

智𫖮宗教哲学理论的另一个部分是判教说。

南北朝以后,大量佛教经典介绍到了中国。由于传译时间有先后,所传典籍又芜杂,人们逐渐发现各种佛典的内容有差异,思想并不一致,大乘小乘、空宗有宗学说分歧,从而引起教团内部的矛盾纷争。为了调和各类佛典之间的矛盾、克服佛教内部的理论分歧,并藉此抬高本学派或本宗派的地位,各派先后建立起自己的判教体系。

判教,就是佛教根据各学派、各宗派自己的观点、方法,把所有佛典和教义加以系统批判、整理,对它们的意义和地位重新作出评价、安排。其目的在于表明,佛教的一切经典不仅不相互矛盾,而且是相互补充的;佛典及其教义的矛盾现象,是由于佛对不同信众、在不同情况下进行的不同说教。但既然有深浅、大小、权实、偏圆等的判释,也就必然在佛教内部造成对各类经典和教义事实上



的抑扬褒贬，所以本质上它表现的是派系之不同。

判教活动开始于南北朝。第一个展开判教的是慧观。慧观创“二教五时”之说，把全部佛典总分为“顿教”和“渐教”两大类，判《华严》为顿教，渐教则分为“五时”。渐教五时指：一、三乘别教，指小乘《阿含经》；二、三乘通教，指《般若经》；三、抑扬教，指《维摩经》；四、同归教，指《法华经》；五、常住教，指《涅槃经》。这种判教，意在抬高《涅槃经》地位而贬低《般若经》的地位，表现为罗什去世后般若学的衰落和涅槃佛性学的兴起。

慧观之后，各家师说判教纷起。据智𫖮《法华玄义》第五“释教相章”所述，南北朝时期已有“南三北七”的判教，即南方代表性的有三家，北方代表性的有七家。它们的共同点是“通用三种教相：一顿、二渐、三不定。”三种教相具体指的是：“《华严》为化菩萨，如日照高山，名为顿教。三藏为化小乘，先教半字，故名有相教；十二年后为大乘人说五时《般若》乃至常住，名无相教；此等俱为渐教也。别有一经非顿渐摄，而明佛性常住，《胜鬘》、《光明》等是也；此名偏方不定教。”（《法华玄义》卷十上）南方三家大多从顿、渐、不定三类来判释一切经典，而北方七家则不尽相同。

智𫖮在南北朝“南三北七”各家判教说的基础上，提出了“五时八教”的判教理论。

所谓“五时”，是将全部佛典按照佛说的时间前后，分作五个时期，即作五时安排。

第一华严时。“若《华严》七处八会之说，譬如日出，先照高山。”（《法华玄义》卷十上）《华严经》原文是：“譬如日出，先照一切诸大山王，次照一切大山，次照金刚宝山，然后普照一切大地。”（佛陀跋陀罗译《华严经》卷三十四）意思是说，佛首先对慧根之人说《华严》圆顿之教，令迅速悟入。

第二鹿苑时。“若说四《阿含》：《增一》明人天因果，《中》明真

寂深义,《杂》明诸禅定,《长》破外道。”(《法华玄义》卷十上)意思是说,佛在鹿野苑,以初学者为对象,说小乘四《阿含》,“通说无常,知苦断集,证灭修道。”(《法华玄义》卷十上)即以四谛学说为主要内容,以便初学者易于接受。

第三方等时。“若诸《方等》,折小弹偏,叹大褒圆,慈悲行愿,事理殊绝。”(《法华玄义》卷十上)指对已有小乘基础的人,佛再为他们说《方等》类经典,使他们把握大乘佛教原理。“方等”,指大乘经典;因为大乘经典不仅其数量广大,而且其内容演说甚深平等之理。

第四般若时。“若论通则三人同入,论别则菩萨独进,广历阴入,尽净虚融。”(《法华玄义》卷十上)意为佛为显示中道实相、大乘空宗教理而说《般若》类经典。

第五法华、涅槃时。指佛最后说《法华》、《涅槃》两经。智颢认为,《法华经》是“说教之纲格,大化之筌罤”;“唯论如来设教大纲,不委微细纲目。”(《法华玄义》卷十上)《法华经》是佛说的究竟、是佛的最高最圆满的说法。所以智颢说:“若弘余经不明教相,于义无伤;若弘《法华》不明教者,文义有缺。”(同上)这是他把《法华经》列为五时判教中心的理由。智颢又认为:“譬如田家,先种先熟先收,晚种后熟后收。《法华》八千声闻,无量损生菩萨,即是前熟果实,于《法华》中收,更无所作;若五千自起,人天被移,皆是后熟,《涅槃》中收。”(《法华玄义》卷十下)因有先熟后熟之别,所以将《涅槃经》同列于第五时。从内容上说,《法华经》以方便引导十界成佛,《涅槃经》说众生皆有佛性,两者有一致的地方,所以有理由并列第五时。但更重要的是,由于《涅槃经》在东晋南北朝时一向为南方教界所重视,因而智颢这样判教,具有明显的调和色彩。

五时的主要区别,智颢概括说:

但以禀教之徒根缘不一,时方有别,是以大圣设教名字不

同，言方亦别也，故有顿渐赴机。至如《华严》广明菩萨行位；三藏偏说小乘；《方等》破小显大，《大品》历法遣荡会宗；《法华》结撮始终，开权显实；《涅槃》解释众经，同归佛性常住。（《维摩经玄疏》卷六）

与此相联系的是五时之间的关系。北本《大般涅槃经》有牛乳五味之喻，说："善男子！譬如从牛出乳，从乳出酪，从酪出生酥，从生酥出熟酥，从熟酥出醍醐。醍醐最上，若有服者，众病皆除，所有诸药悉入其中。善男子！佛亦如是，从佛出十二部经，从十二部经出修多罗，从修多罗出方等经，从方等经出般若波罗蜜，从般若波罗蜜出大涅槃。"（卷十四）智𫖮仿照《涅槃经》这一牛乳五味之喻，认为，《华严经》如牛出乳，其余依次，而至《法华》、《涅槃》时，"是时无明破，中道理显，其心皎洁，如清醍醐，即是从熟酥转出醍醐。"（《法华玄义》卷十下）第五时显示的是最完满、最清净的真实境界，天台宗所宗的《法华经》就在其中。

所谓"八教"，智𫖮根据教化众生的不同形式，又分为"化仪四教"和"化法四教"。

化仪四教指：顿、渐、秘密、不定。智𫖮认为，佛一生所说之法，唯是一味，但因众生根机不一，故有多种形式。他说：

夫众生机缘不一，是以教门种种不同。《经》云，自从得道夜至泥洹夜，所说之法，皆实不虚。仰寻斯旨，抑有由致。所以言之，夫道绝二途，毕竟者常乐；法唯一味，寂灭者归真。（《四教义》卷二）

顿教，是指对利根人直接宣说大乘顿教教义，不必权宜方便。渐教，由小到大，以浅入深，次第上进，是对纯根人逐渐引导的教义。秘密教，指同一种教义，闻者各据自己的理解而有收获，但互不相知。不定教，指佛根据不同情况，运用神通，使听者有不同的理解。

化仪四教可与五时配合。顿教为华严时；渐教为鹿苑、方等、



般若时；秘密、不定教包含于顿、渐之间。智𫖮认为，《法华》、《涅槃》“见如来性，成大果实，如秋收冬藏，更无所作。”（《法华玄义》卷十下）不在化仪四教之中。

化法四教指：藏、通、别、圆。这是天台宗进行教义宣传的指导原则，也是天台判教的核心部分。智𫖮名下有专以此四教为内容的《四教义》一书，详细论述了化法四教的判教。据该书所述，藏教，“此之三藏，的属小乘。……但以小乘得道，未有大乘，故以小乘为正也。”指小乘《阿含经》等。该教主要向初学者讲明因缘生灭、四圣谛的道理。通教，“通者，同也。三乘同禀，故名为通。此教明因缘即空、无生、四真谛理，是摩诃衍之初门也。正为菩萨，傍通二乘。”通教是由藏教到别教的过渡，内容有浅有深，指《涅槃经》等大乘经典。别教，“别者，不共之名也。此教不共二乘人说，故名别教。此教正明因缘假名，无量四圣谛理，的化菩萨，不涉二乘。故声闻在座，如聋如哑。”别教是对少数有佛教素养的人讲的，指《维摩经》等。圆教，“圆以不偏为义，此教明不思议因缘，二谛中道，事理具足，不偏不别，但化最上利根之人。”圆教宣说大乘究竟之理，圆满具足，圆融无碍，指《华严》、《涅槃》、《法华》等经典。

化法四教与五时的关系，据智𫖮认为：“若《华严》顿教，用别、圆两教；若渐教之初，小乘经，但用三藏教；若《大集》、《方等》，则具有四教；若《摩诃般若》，用通、别、圆三教；《法华》但用圆教；《大般涅槃》，名诸佛法界，四教皆入佛性涅槃。”（《四教义》卷一）这就是说，别教、圆教，对应于华严时；藏教对应于鹿苑时，说小乘佛法；藏、通、别、圆四教对应于方等时，因为方等时说法通于三乘，看它所对而异，并不决定属于哪一教；通、别、圆三教对应于般若时；圆教对应于法华、涅槃时，专门开显圆教义理。

通过“五时八教”的判释，天台宗把佛教全部经典作出统一安排，各各给它们找到适当位置。这样，既调和了佛教内部的矛盾，

又突出了自宗所依经典《法华经》的特殊地位。当然,这种判教不可能真正说明问题的本质。数千卷佛教经典绝不是释迦一人一时的产物,它有自己漫长的演化历史,各类经典在不同程度上反映着各个历史时期印度社会的特点和思想界的面貌。预先确定一切佛经都是佛的一音说法,并以此为前提,再去判释它们的内容及其地位,当然不可能符合事实真相。

第四节　天台宗的传承

智𫖮的门徒很多,最著名的是灌顶。灌顶(561—632),俗姓吴,字法云。原籍常州义兴(今江苏宜兴),后迁临海章安(今属浙江),故又称"章安大师"、"章安尊者"。自583年师事智𫖮起,至597年智𫖮去世止,灌顶未曾离开过智𫖮,是智𫖮创立天台宗的得力助手。所谓"天台三大部"是由他记录并整理成书的,智𫖮的学说多经他的努力而得以广泛传播。灌顶本人的著作有:《涅槃玄义》二卷、《涅槃经疏》三十三卷、《观心论疏》五卷、《天台八教大意》一卷、《国清百录》四卷、《天台智者大师别传》一卷等。

灌顶之后,因法相唯识、华严、禅等各宗势力兴起,天台宗没有大的发展。中唐时,由湛然担负起"中兴"天台的重任。

湛然(711—782),俗姓戚,世居常州荆溪,"家本儒墨"。(《宋高僧传》卷六《湛然传》)一生著作颇丰,主要有《法华玄义释签》二十卷、《止观辅行传弘决》四十卷、《法华文句记》三十卷(以上是对"天台三大部"的注释性著述)、《止观义例》二卷、《止观大意》一卷、《十不二门》一卷、《金刚錍》一卷、《略维摩疏》十卷、《重治定涅槃疏》十五卷、《净名疏记》六卷、《始终心要》一卷等。

湛然为了从理论上克服天台宗在当时所处的困境,以"天台三



大部”为基础，借助《大乘起信论》的思想，用“真如随缘”解释“一念三千”，谓“诸法真如随缘而现，当体即是实相”，接近于华严宗的宇宙发生论。他批判法相唯识宗，驳难禅宗，也与华严宗展开论战，大大促进了天台宗的兴盛。他特别针对华严宗只承认“有情有佛性”之说，提出了“无情有性”说。他说：“余患世迷，恒思点示，是故呓言，无情有性。”(《金刚錍》)认为，即使没有生命的东西，如墙壁瓦石等，也都具有佛性，都能成佛。

从释迦牟尼时代起，佛教一向认为，成佛是“有情”众生的事；“无情”没有意识、感觉、思维等活动，所以无佛性可言，更无成佛之事。但湛然认为，佛性是永恒的精神实体，世界一切都是佛性的具体表现，“一尘，一心，即一切生佛之心性。”因此，“万法是真如，由不变故；真如是万法，由随缘故。子信无情无佛性者，岂非万法无真如耶？故万法之称，宁隔于纤尘？真如之体，何专于彼我？”(《金刚錍》)这就是说，真如佛性既是世界本原，它遍于一切处，一切处无所不在，则无情必当与有情同样具足。佛性既摄“一切世间”，则又“安弃墙壁瓦石等耶？”(《金刚錍》)世界现象虽丰富多样，但最后的精神实体只有一个，那就是真如佛性，它贯彻于一切事物之中。湛然借用水与波的关系，说明这种本质与现象之间的关系，他说：

> 是则无有无波之水，未有不湿之波。在湿讵间于混澄，为波自分于清浊。虽有清有浊，而一性无殊；纵造正造依，依理终无异辙。(《金刚錍》)

现象只能作为精神实体的现象而存在，一切无情都是真如佛性的具体表现。

湛然的“无情有性”说，发展了道生的“一阐提人皆得成佛”的学说，进一步扩大了成佛的范围，在佛教史上具有深远的影响。它一方面补救了佛性不具普遍性、管辖范围有限的缺点，试图把整个物质世界纳入佛性的支配之下；另一方面，又因此而破坏了佛性的

至高无上的尊严性，在佛教内部造成了新的危机。这也就是说，“无情有性”说表面上扩大了神干预自然界的范围，实际上却缩小着这种权力。一草一木也有佛性的命题，已经接近了“物质能不能思维”的边缘，接近了泛神论或自然神论。这种思想的理论来源，可以推溯到《庄子》所谓道在“稊稗”、“瓦甓”；经过地论师等的倡导，又间接影响于后来的禅宗。

天台宗自智𫖮五传而至湛然，湛然又五传而至清竦。清竦为五代末年人。清竦传义寂、志因。义寂传高丽义通，义通传知礼、遵式，知礼传尚贤、本如、梵臻；志因传晤恩，晤恩传源清、洪敏，源清传智圆、庆昭。义寂以下，均为宋初天台宗人。

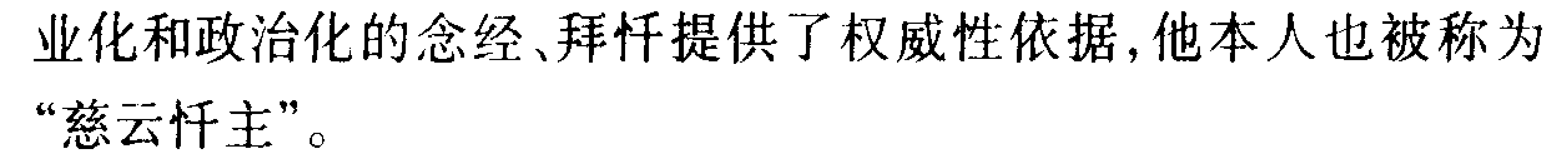
义寂(919—987)，字常照，俗姓胡，温州永嘉人。因请吴越王遣使从高丽等国求得教典而备受尊重，“由是一家教乘，以师为重兴之人矣。”(宗晓《宝云振祖集·台州螺溪净光法师传》)钱俶赐名“净光大师”。

义通(927—988)，字惟远，出身高丽王族。从义寂受学，后来“法席大开，得二神足而起家，一曰法智师(知礼)，一曰慈云师(遵式)。法智师延庆道场，中兴此教，时称四明尊者；慈云建灵山法席，峙立解行，世号天竺忏主。”(宗晓《四明尊者教行录序》)

知礼(960—1028)，字约言，俗姓金，浙江四明人。从义通学天台教观，真宗赐号“法智大师”，晚年曾结伴十僧共修“法华忏”。三年后拟集体自焚，经杨亿、李遵勗、遵式等人劝阻，未曾实行而名声更盛。他是宋代“中兴”天台的主要人物。

遵式(964—1032)，字知白，俗姓叶，天台宁海人。出家后先攻律学，后从义通学天台教义。真宗赐号“慈云大师”。章得象、王钦若等官僚曾与之交游。与知礼法系相比，遵式一系比较萧条。

知礼和遵式都重视忏法，特别是“法华忏”和“金光明忏”。遵式撰有《金光明忏仪》等数部有关忏仪的著作，为后世寺院开展商



业化和政治化的念经、拜忏提供了权威性依据，他本人也被称为“慈云忏主”。

晤恩(912—986)，字修己，俗姓路，姑苏常熟人。出家后先学律部，后从志因受学天台教义。他“不喜杂交游，不好言俗事，虽大人豪族，未尝辄问名居”；“平时谨重一食，不离一钵，不蓄财宝，卧必右胁，坐必加趺。”(《宋高僧传》卷七《晤恩传》)这在当时世俗化的佛教界是比较突出的。同时他对天台教义十分熟悉，志磐称他“剖析幽微，时称义虎”，“《法华》大意，昭著于世，师之力也。”(《佛祖统纪》卷一)可见他是一位解行兼明、目足双运的天台传人。

宋代天台宗史上的重要事件，是所谓“山家”与“山外”之争。

据《释门正统》、《十义书序》等记述，“山家”、“山外”之争发端于晤恩的《金光明玄义发挥记》，焦点是智顗《金光明经玄义》广本的真伪，实质是关于所观之境属于“真心”还是“妄心”的分歧。这场争论，涉及佛教世界观和宗教实践方面的许多问题。争论结果，知礼一派最后获胜，遂自称“山家”，以天台正统自居；持相反意见者，则被斥为“山外”，即非正统。“山家”代表人物除知礼外，还有他的弟子梵臻、尚贤、本如等；“山外”代表人物除晤恩外，尚有他的弟子源清、洪敏以及源清弟子庆昭、智圆等。此外，原属知礼一系的仁岳、从义等人，后因与知礼观点不合，被称为“后山外”。

智顗所著《金光明经玄义》有广、略两本，并行于世。义通曾撰《金光明玄义赞释》、《金光明文句备急钞》，以解释略本。晤恩的《发挥记》认为，广本所述“观心释”，义理乖违，当为后人擅添，因而加以否定；略本详说法性圆妙，没有提出“五重玄义”中的真实性，故予以肯定。为此，知礼起而反驳，作《释难扶宗记》，肯定广本为智顗真作，并重点阐发广本的观心教义，提倡“妄心观”。知礼批评晤恩说，废去观心乃是有教无观，不符智顗教旨。此后，庆昭等又与知礼多次往复问答释难。中经钱塘太守调停，曾暂时告一段落。

不久，智圆作《金光明经玄义表征记》，再次非议广本“观心释”，知礼作《金光明玄义拾遗记》予以反驳。源清又著《十不二门示珠指》，坚持真心观，宗昱（与义通同门）著《注十不二门》，提倡灵知心性之说，均在教理上阐发华严性起学说。对此，知礼作《十不二门指要钞》，强调指出，天台宗的教义是“性具三千”，乃是圆教之说，华严宗主张万法“性起”，只是别教隔历之说。

上述争论说明，“山外”派的思想确实受了华严学说的影响。他们主张的真心观，以心性真如为观察的对象，即承认心之本体为纯净无染的“真心”，只是“随缘”造作万法；智颢的“性具”说则认为万法本具一心，由于随缘隐显不同而有人生世界的差别。

知礼提出的“妄心观”，就是将性具说导向宗教实践，要求人们以内省的方式，认识一切众生悉皆“性恶”，由此引导人们从日常生活的每一琐事、每一俗念中去忏悔和防止自己的罪恶，强化个人的道德修养。善月所撰《山家绪余集》卷中有这样的话：“性恶之言出自一家，非余家之所有也。得其旨者，荆溪之后唯四明（知礼）一人耳。故所述记钞，凡明圆旨，必以性恶为言。……只一修恶之言而有云断者，断其情也。”可见，知礼所讲“性恶”，主要指情欲而言；所谓“妄心观”，就是要依据对“性恶”的认识，断除情欲。“山外”派取消“观心”，将会导致人们放弃对情欲的自我克制，所以知礼认为这是不能容忍的。

此外，山家对山外的斗争，也含有很多宗派情绪。他们把自己奉为正统，将对方视为异端，严加排斥。原属知礼一系的仁岳、从义，后因改变观点，也被斥为“山外”，其理由，正如志磐所说：“父作之，子述之，既曰背宗，何必嗣法?”（《佛祖统纪》卷二十二）庆昭弟子“以他党而外侮”，仁岳则“以吾子而内畔”，他们的行为“皆足以溷乱法门，壅塞祖道”，都是不能允许的。世俗的宗法伦理观念进入佛教组织，更加增强了党同伐异的倾向。

宋代佛教的一大特色,是各宗普遍提倡儒释调和乃至三教合一,其首倡者是天台宗的孤山智圆。

智圆(976—1022)字无外,号中庸子,俗姓徐,浙江钱塘人。自幼出家,二十一岁从奉先源清学天台教义。源清卒后,住西湖孤山,与处士林和靖为友,又与遵式相交。著述有科、记、章、钞三十部七十一卷,另有杂著、诗文集《闲居编》五十一卷。据《闲居编》载,他"学通内外","旁涉老庄,兼通儒墨"。自称"或宗于周礼,或涉乎老庄,或归乎释氏,于其道不能纯矣"(《闲居编》卷十一《病课集·序》)。

在《闲居编》中,智圆重点论述了儒释的调和一致,说:

> 夫儒、释者,言异而理贯也,莫不化民俾迁善远恶也。儒者饰身之教,故谓之外典也;释者修心之教,故谓之内典也。……吾修身以儒,治心以释,拳拳服膺,罔敢懈慢。(《闲居编》卷十九《中庸子传上》)

儒重"饰身",佛重"修心",内佛外儒,共同治理民众。实际上,他更着重于用儒家的伦理观念改造佛教的心性学说。他写道:

> 山也,水也,君子好之甚矣,小人好之亦甚矣。好之则同也,所以好之则异乎。夫君子之好也,俾复其性;小人之好也,务悦其情。君子知人之性也本善,由七情而汩之,由五常而复之;五常所以制其情也。由是观山之静似仁,察水之动似知。故好之,则心不忘于仁与知也。……小人好之则不然,唯能目嵯峨、耳潺湲,以快其情也。孰为仁乎?孰为知乎?及其动也,则必乖其道也。(《闲居编》卷二十九《好山水辨》)

在这里,他把"复性"与"任情"作为划分君子与小人的标准;同时又规定了"性"即性善,亦即儒家五常,"情"是恶源,即指七情之欲。这样,智圆要求所"复"之"性",已不是自家的佛性,而是十足的封建宗法意义上的人性。如果说唐代李翱的《复性书》通过吸取佛教

哲学，发展了儒家的人性论，那么智圆的“复性”说则是《复性书》的翻版，不过这是用儒家的人性论改造了佛教的心性论。智圆的性善情恶说，使天台智𫖮所创立的性具善恶说完全变了样。

明代天台宗谈论性具善恶，其代表人物是传灯。传灯（1554—1627），号无尽，俗姓叶，衢州（今浙江衢县）人。他所著的《性善恶论》着重阐发自宋代起深受欢迎的性恶法门，可以说是在佛教新形势下对知礼等天台宗人有关思想的复述和注释。

理学在宋明时期占有统治地位，它的人性论根本命题是“性即理”。朱熹曾颂扬说，二程所提倡的“性即理也”乃是“颠扑不破”的真理。传灯适应理学要求，对“性”下了同样的定义，他说：“性者理也。性之为理，本非善恶。”（《性善恶论》卷一）“性即理”的命题虽然属于理学人性论，但它是在吸取禅宗心性本体论的基础上建立起来的，是典型的儒释融合的产物。因此，当传灯在论证性具善恶学说时，便自然地借助于它，并通过天台宗“十界互具”实相论，大谈性善和性恶在“理”本体上的融通。因为十界互具，九界之性恶即是佛界之性善。所以，一方面性即是理，本非善恶；另一方面性又同时具足善恶（见《性善恶论》卷六）。

根据性具善恶原理，传灯进一步认为，善恶不能不说，但最终要落实在“修”上，即所谓“约修以论性”。他说：“盖台宗之言性也，则善恶具；言修也，而后善恶分。乃以本具佛界为性善，本具九界为性恶；修成佛界为修善，修成九界为修恶。”可见，他把修善修恶看得比性善性恶更为重要。

从修习角度出发，传灯与宋代学者一样，特别重视性恶，他在征引知礼有关论述后说：“他宗既但知性具善，而不知性具恶，则佛界有所取，九界有所舍，不得契合《净名经》‘生死即涅槃，烦恼即菩提’平等不二之旨。”（《性善恶论》卷一）这就是说，只有既说性善，又说性恶，才符合天台宗圆融之旨，否则将落入片面。而突出了性

恶,也就更有助于人们的实修:“今且务使其即修恶以即性恶,以为己躬履践”(《性善恶论》卷六)。

这“己躬履践”的具体内容是什么呢?据传灯所说,主要当指君臣父子、仁义礼智信等伦理规范。他说:“天下固知有父子也,父子不相残,而足以为孝;天下固知有兄弟也,兄弟不相夺,而足以为悌。孝悌足而王道备。”(《性善恶论》卷一)可见,传灯重视性恶,是要配合理学,维护王权。这说明,宋明时代的佛教,在心性学说方面更为注意适应世俗的需要。

明末高僧蕅益智旭虽非天台宗人,但与天台宗关系密切。智旭(1599—1655),别号八不道人,俗姓锺,江苏吴县木渎人。二十四岁时从德清弟子雪岭剃度出家。因见当时禅宗流弊甚深,曾有意于弘传律学,后又修习其他各家,自称私淑天台宗。他说:“予二十三岁即苦志参禅,今辄自称私淑天台者,深痛我禅门之病,非台宗不能救耳。”(《灵峰宗论》卷二)他著《法华会义》等著作多种,对天台教观颇有发挥。但他的思想核心是“融会诸宗,归极净土”。清以后台家讲教,大多依据智旭的有关论疏,形成融合禅观、经教、戒律而会归净土的“灵峰派”,一直延续至近现代。

天台宗在对国外传播方面,主要有日本和朝鲜。九世纪初,日僧最澄入唐求法,在天台山从湛然门下道邃、行满等人学天台教义,回国后以比睿山为中心弘传此宗。在平安时代(784—1192),天台宗与真言宗并行发展,史称日本“平安二宗”。十三世纪,日僧日莲根据此宗所依《法华经》,创立日莲宗。十一世纪末,高丽僧侣义天入宋,学天台教义,回国后创立高丽的天台宗。

第四章　重视思辨的三论宗

第一节　三论学的传承

“三论”指鸠摩罗什所译的《中论》、《百论》、《十二门论》;加上罗什所译《大智度论》,又名“四论”。这些本是印度龙树、提婆倡导的大乘中观学派的基本著作,它们在南北朝的流行,则属魏晋之后般若学的演变和延续。在隋代吉藏以前,三论宗尚未成立。南北朝研究“三论”,虽有多家师说,但仍处于学派传承的时期。

最早传习“三论”之学的,是罗什弟子僧睿、僧肇、昙影等人,僧肇所著《肇论》被推为三论学的中国经典。他们都是当时著名的般若学者,他们的思想被后人称之为“关中旧义”。僧睿在《中论序》中说:“《百论》治外以闲邪,斯文(《中论》)祛内以流滞;《大智释论》之渊博,《十二门论》之精诣。寻斯四者,真若日月入怀,无不朗然鉴彻矣。”(《出三藏记集》卷十一)这是他第一次认识到中观学派“四论”之间的内在联系,并把它们当作一个整体予以理解。这对三论学的兴起和推广很有意义。

长安是《成实论》学的发源地,《成实论》最有影响的弘扬者,都出自鸠摩罗什的门下。风习所染,罗什门下学者,凡传习“三论”



的,往往同时又是成实师;而成实学家,也往往同时又兼研"三论"。前者如僧睿、昙影,后者如僧导、僧嵩。

罗什之后,他的僧团迅速解体;又因战乱,门徒纷纷南下。三论学的重心逐渐向南方转移。宋明帝初(465),义学僧智林"申明二谛义有三宗不同",著有《二谛论》、《十二门论注》、《中论注》等。时汝南学者周颙作《三宗论》","以三宗明二谛","叙二谛之新意,陈三宗之取舍",与智林的见解相符。智林便致书周颙,以为周颙之作讲说的是"关中旧义",此义已"中绝六十七载",劝其尽快公之于众(见《高僧传》卷八《智林传》)。《三宗论》当是这一时期三论学的代表性著作,其影响不可低估。

梁代初年,三论学者僧朗以摄山(今南京郊区)为中心,弘传三论之学,使此前的"关河三论学"有所变化。

僧朗之师为法度,法度曾"游学北土,备综众经",于刘宋末年游于京师。僧朗系辽东人,"为性广学,思力该普,凡厥经律,皆能讲说。《华严》、'三论',最所命家。"(《高僧传》卷八《法度传》)因僧朗擅长"三论",随即为梁武帝所重视,"敕诸义士,受业于山"。时在天监十一年(512)。吉藏也说:"梁武帝敬信三宝,闻大师来,遣僧正智寂十师,住山受学。"(《大乘玄论》卷一)自此,摄山的三论学在梁武帝支持下获得迅速发展,被吉藏视为三论宗正统之所在。

僧朗的弟子首推僧诠。僧诠住摄山止观寺,号称"山中师"。他于梁陈之际,"真辔一乘,横行山寺,随机引悟"(《续高僧传》卷七《慧勇传》)。又"玄旨所明,惟存中观"(《续高僧传》卷七《法朗传》)。"中观"是三论学的核心,"惟存中观"指僧诠将学问传授全部集中于三论玄旨,无所旁及。这意味着摄山的三论学在规模和深度上有所发展。据《慧布传》载,僧诠有"学徒数百",都是当时著名佛教学者。其中成就突出的有法朗、智辩、慧勇、慧布四人,号称"诠公四友"。



"诠公四友"各有特色。据《慧布传》说：

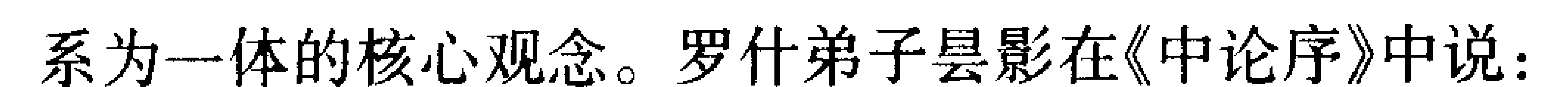
> 时人为之语曰：诠公四友，所谓四句朗，领悟辩，文章勇，得意布。布称得意，最为高也。(《续高僧传》卷七)

慧布虽称"得意"，但后来为三论学贡献最大的，实际上却是法朗。

法朗(507—581)，俗姓周，徐州沛郡沛(今江苏沛县东)人。二十二岁出家，游学扬都，先后受学禅法、律学、《成实论》、《阿毗昙》。后入摄山，从僧诠学"四论"以及《华严》、《大品》等经典。陈武帝永定二年(558)，奉敕入京，住兴皇寺，以上述二经及"四论"开讲。凡"往哲所未谈，后进所损略，朗皆指摘义理，征发词致"；"听侣云会，挥汗屈膝；法衣千领，积散恒结"。前后二十五年，讲论不辍，阐述二经及"四论"各二十余遍。听讲僧俗常有千余人，知名弟子号称有二十五哲，吉藏是其中之一(见《续高僧传》卷七《法朗传》)。

法朗学成于梁，而弘传于陈，历二世而成一代三论名家。陈叔宝对他十分推崇，曾"亲摇玉柄，述朗所竖诸师假名义"。由于法朗在义学上的成就，使他获得很高的社会声望和地位，而学派的经济力量也不断成长壮大。据《法朗传》载，"其所获檀嚫，充造经像，修治寺塔，济给穷厄"。至时，三论学不仅已成为陈代的官方佛学，而且已经奠定了三论宗的基础。

三论学者素以善辩好争著称。他们的共同点，是用"二谛"、"中道"统摄全部佛教；不同处，是对"二谛"和"中道"的个别解释。罗什所传的龙树学，就是"四论"之学。"四论"的中心思想，是中道实相说。实相是佛教的宇宙真理观。以中道解释实相，也就是以二谛相即解释实相，就是说，宇宙万物从真谛角度看是空，但从俗谛角度看则是有。或者说，中道实相说要求人们在观察事物时，既看到空，也看到非空；同时又应不着两边，于是便成为非有(空)非非有(非空)。"二谛"说和"中道"观是中观学派把世间和出世间联结起来的纽带，是认识论上的彻底空观与实践方法上的实用原则



系为一体的核心观念。罗什弟子昙影在《中论序》中说：

……是使有无交兴，生灭迭争，断常诸边，纷然竞起。时有大士，厥号龙树，爰托海宫，逮无生忍。意在傍宗，载隆遗教，故作论以折中。其立意也，则无言不穷，无法不尽，然统其要归，则会通二谛：以真谛故无有，俗谛故无无。真故无有，则虽无而有；俗故无无。则虽有而无。虽有而无，则不累于有；虽无而有，则不滞于无，不滞于无，则断灭见息；不存于有，则常等冰消。寂此诸边，故名曰中。（《出三藏记集》卷十一）

意思是说，龙树作论，针对生灭断常等各种边见，提出以真俗二谛说予以对治。这就是说，对世界的正确认识应取二谛中道观。

二谛中道说事实上成为三论学的根本纲领，直到吉藏，也没有出现根本性的变化。但至于从什么角度讲“二谛”，又从什么意义上说“空”、说“有”或“非空”、“非有”，则各家的解释不尽一致。就总的倾向而言，在吉藏之前，三论学者普遍将真俗二谛统一于“真谛”方面，在说“性有性无”中侧重“性无”一方。

二谛中道之说，并非“三论”一家之言，但三论学者讲述二谛，确实依于“三论”，尤其以《中论·观四谛品》所论二谛义为根本。《中论·观四谛品》说：

诸佛依二谛，为众生说法：一以世俗谛，二第一义谛。若人不能知，分别于二谛，则于深佛法，不知真实义。

又说：

世俗谛者，一切法性空，而世间颠倒，故生虚妄法，于世间是实。诸贤圣真知颠倒性故，知一切法皆空无生，于圣人是第一义谛，名为实。诸佛依是二谛，而为众生说法。

所谓“二谛”，一是世俗谛，简称世谛或俗谛；二是第一义谛，又名真谛或胜义谛。俗谛，指随顺语言所表达的、世人认为是真实的真理，即指世人的普通认识；真谛，指通过般若智慧所获得的特殊认

识和最高真理，认为世人所认识的真实，其实都是虚妄颠倒，世界本来空无所有。据说，这两种认识都有益于众生，有益于僧徒，不可偏废，所以都是真理。真谛固然可以全部否定世俗所肯定的一切，但俗谛也可以把真谛否定的一切再全部肯定回来。因此，中观学派在理论上表现为批判的、怀疑的、蔑视一切权威的倾向，甚至达到了无神论的程度，但在实践中往往又成为最保守的、承认和维护一切现存秩序的佛学派别。二谛说提倡的是双重真理观，在实际的运用中，进一步多元化，成为中观学派证明自己总是有理，而论敌总是无理的最主要的武器，也是为他们从事世间各类活动作论证的有力辩辞（参见杜继文主编《佛教史》86 页，中国社会科学出版社 1991 年版）。

据吉藏《二谛义》所说，南北朝有关二谛义的不同解释凡有十四家。而据道宣《广弘明集》所载，则达二十三家之多。周颙的《三宗论》在对萧齐之前各家二谛义综合的基础上，重点分析了三家之说，即所谓"以三宗明二谛"。

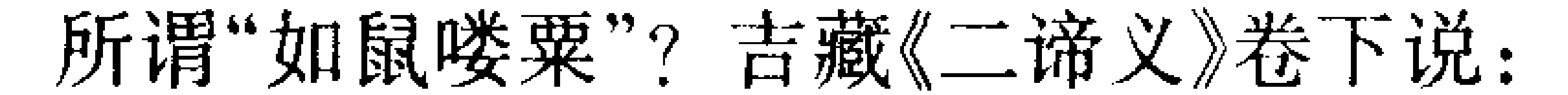
周颙《三宗论》已佚，但在吉藏所著的《二谛义》、《中论疏》、《大乘玄论》中都曾提到。《南齐书·周颙传》说：

> （颙）著《三宗论》，立空假名，立不空假名。设不空假名，难空假名；设空假名，难不空假名。假名空，难二宗——又立假名空。

这里，周颙把"假名"与"空"、"不空"的关系，概括为三种，即：空假名、不空假名、假名空。这就是所谓的"三宗"。三宗的次序，据吉藏《大乘玄论》卷一所述，与此有所不同，他说："周颙明三宗二谛：一不空假，二空假，三假空。"

不空假名。据《大乘玄论》卷一说：

> 不空假名者，但无实性，有假世谛，不可全无。为鼠喽栗，虽得第一义，犹不失世谛。但世是假，无复有实，如鼠喽栗也。



所谓"如鼠喽栗"？吉藏《二谛义》卷下说：

> 鼠喽栗二谛者，如经中明色，色即空。彼云色性空者，明色无定性，非色都无。如鼠喽栗中肉尽，栗犹有皮壳，形容宛然。栗中无肉，故言栗空，非都无栗，故言栗空也。

这就是说，不空假名的意思是指事物本质是空，无自性，但假名是不空的，所以说"色无定性，非色都无"。《般若经》所说的空，是不承认世界有实体，即从真谛角度说是空；但从俗谛角度说，世界不是空，假名是有的。这属于空性而不空假名，即"不坏假名，而说诸法实相"。根据吉藏的有关解释，可以推断，这一派的宗旨是反对小乘说一切有部（主张法体实有），或即是毗昙学者的观点。

空假名。据吉藏《大乘玄论》卷一说：

> 空假名，谓此世谛，举体不可得。若作假有观，举体世谛；作无观之，举体是真谛。如水中案瓜，手举瓜令体出，是世谛；手案瓜令体没，是真谛。

又据吉藏《中论疏》卷二说：

> 空假名者，一切诸法，众缘所成，是故有体，名为世谛；折缘求之，都不可得，名为真谛。晚人名之为案瓜二谛。瓜沉为真，瓜浮为俗。

据此可知，这一派相当于成实学者的观点。所谓"世谛举体不可得"，意为俗谛假名而有，真谛空无，这种思想在《成实论》中经常出现，如"说四大及四大所因成者，四大假名，故有"（《成实论》卷三）；"五阴实无，以世谛故有。所以者何？佛说诸行，尽皆如幻如化，以世谛故有，非实有也"（《成实论》卷十四）。《成实论》所说，其根据为分析空，或名无常空、因缘空，目的是要否定人我和法我的实在性。如果说"不空假名"相当于般若学的即色宗，那么"空假名"相当于般若学的缘会宗。

但是，从中道实相观的非有非无角度看，分析空是不彻底的。

空假名主张"一切诸法,众缘所成",条件产生一切,那么,条件本身是有还是无?真谛要不要条件?真谛是否是最后的真实(如果它也依条件构成)?所以,它没有划清真谛与俗谛。真理具有最广泛的普遍性,不依赖于任何条件。如果真谛与俗谛没有区别,那就像"案瓜"一样了。

不空假名和空假名,这两宗都是周颙所反对的。周颙自己所主张的,则是假名空。

假名空。据吉藏《大乘玄论》卷一说:

> 假空者,四重二谛中初重二谛。虽空而宛然有,虽假而宛然空,空有无碍。

吉藏《二谛义》卷下又说:

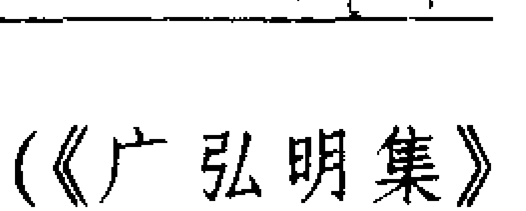
> 然三宗义,不空假,还是鼠喽义;空假,是案瓜。今家所辩初节二谛,是假空义。假故空,虽空而假宛然;空故假,虽假而空宛然。空有无碍。

据此,"今家"所说的"假名空",不仅是周颙的主张,而且也受吉藏的支持。吉藏认为,假名空源于僧肇的《不真空论》,但受之于法朗。他说:

> 第三假名空者,即周氏所用。大意云:假名宛然,即是空也。寻周氏假名空,原出僧肇《不真空论》。……大朗法师关内得此义,授周氏。周氏因著《三宗论》也。(《中论疏》卷二)

吉藏所谓周颙假名空思想原出僧肇,即指出于《不真空论》所说"虽有而无,所谓非有;虽无而有,所谓非无。如此,则非无物也,物非真物,故于何而可物?"这也就是说,假名空主张的是"非有非无",认为事物虽空而假、虽假而空,不真故空,所以说是"明二谛以中道为体"(《二谛义》卷下),具有以中道实相来说明二谛的意义。周颙自己说,"非有非无"的假名空是所论三宗的意向,他说:

> 尽有尽无,非极莫备;知无知有,吾许其道家。唯非有非



无之一地,道言不及耳。非有非无,三宗所蕴。(《广弘明集》卷六《重答张长史书》)

《三宗论》一方面批评不空假名和空假名,另一方面建立自家的假名空。

法朗在其师僧诠殁后,于陈武帝永定二年(558)奉敕移住兴皇寺,被尊为兴皇大师。陈、隋两代三论学者大多出其门下。

法朗的主要著作为《中观疏》,人称“山门玄义”。该书已佚,但在吉藏著作中也能得知其内容大概。《中观疏》论述的中心是判教和二谛。判教方面,法朗反对当时成实师的五时说,特别反对成实师把《般若》视作三乘通教,置于第二时的看法。梁武帝曾作《注解大品序》,也认为五时之说不当,这显然受了法朗的影响。法朗的这种观点,为尔后的三论学者所继承,如吉藏曾明确表示:“五时之说,非但无文,亦复害理。”(《三论玄义》卷上)二谛观方面,法朗认为,“四论虽复名部不同,统其大归,并为申乎二谛,显不二之道。”并认为,只要弄懂了二谛,所有经论都可通达无碍。法朗对其同门慧勇、智辩两家有所不满,因为他们在二谛论上只知道假名是中道,不能正确理解自己的“山门玄义”。他认为,他们并不是真正的中道论师,而只是“中假师”。

三论学派在法朗时代已具有一定的规模。他与同门“四友”在僧诠去世后“各擅威容”,根据各人的特长而广泛弘传“三论”思想,在学说上为三论宗的创立奠定了基础。吕澂先生概括“四友”学说的共同特点为四个方面,它们是:“一、离开了《成实》的夹杂思想,成功纯粹的三论学;二、沟通了《涅槃》、《法华》等大乘经典的思想;三、建立了不着两边也就是辩证的思想方法;四、发挥了不真空(假名即空)的中道思想。”(《中国佛学源流略讲》312 页)这些特点也就是吉藏三论宗思想学说的基本规模。

法朗弟子众多,重要的有慧哲、智炬、明法师、吉藏四人。其

中，明法师是接受法朗遗嘱的弟子，后入茅山，终生不出，他的系统主要实践三论学说；吉藏则发扬法朗的思想，侧重一宗的理论建设。

第二节　“二谛”论和“八不中道”说

吉藏(549—623)，俗姓安，祖籍安息，后迁南海，再移金陵。七岁时依法朗出家，博览经论，潜心研习。十九岁时为法朗复讲经论，颇受大众称誉。陈废隋兴之际，江南凌乱，僧尼奔散，寺庙荒废，吉藏和同学前往各寺，收集文疏写本，满三大间。他勤奋整理、研读这些著述，为三论宗哲学体系的建立打下坚实的基础，所谓“目学之长勿过于藏，注引宏广咸由此焉。”(《续高僧传》卷十一《吉藏传》)

隋平定百越(今浙江、福建一带)后，吉藏东游抵达会稽(今浙江绍兴)，住嘉祥寺。在这里，他宣讲三论，弘传佛法，听者常有千余人。因在嘉祥寺居住讲学前后十余年，故后人称他为“嘉祥大师”。在此期间，他曾派弟子智照往返于会稽和天台之间，与天台智𫖮互致问候。开皇十七年(597)八月，他致书智𫖮，邀请智𫖮前来宣讲《法华经》，但因智𫖮病重，未能成行。(见《国清百录》卷四)据传他后来曾亲自开讲《法华经》。

隋文帝开皇末年，晋王杨广总管扬州，设四道场以延集佛教学者，吉藏以解悟通达的盛名而被召入慧日道场，受特殊礼遇。此后，杨广又在长安建日严寺，请吉藏居住。在长安期间，他著书立说，完成创宗立派的工作。大业(605—618年)年间，他先后撰写成《中论疏》、《百论疏》和《十二门论疏》等“三论”注疏，并完成《大乘玄论》、《三论玄义》、《二谛义》等重要论著，对般若性空理论作了完



整的阐述，创建了三论宗的学说体系。

唐灭隋之后，吉藏被征请为统辖全国僧侣的“十大德”之一，为唐王室所敬重。

吉藏一生讲“三论”约一百遍，《法华经》三十遍，《般若经》、《大智度论》、《华严经》、《维摩经》各数十遍。著作除上述提到的六种以外，尚有：

《大品般若经疏》十卷、《大品般若经游意》一卷、《仁王般若经疏》二卷、《法华经义疏》十三卷、《法华经游意》二卷、《法华经略疏》六卷、《法华经玄论》十卷、《法华论疏》三卷、《华严经游意》一卷、《涅槃经游意》一卷等多种。

吉藏弟子众多，知名的有慧远（蓝田悟真寺）、智凯、乌凯（亦名智凯）、智拔、硕法师、慧灌等人。硕法师著有《中论疏》十二卷，其弟子方康受唐太宗之诏，入安国寺宣讲“三论”，并造论疏以解中观之理，别撰《玄枢》两卷，总明《中论》、《百论》宗旨，现存尚有《肇论疏》。慧灌是高丽僧，他后来把三论宗传入日本，并成为该宗在日本的祖师。慧灌弟子智藏也曾到中国研习过“三论”。元康门下的道慧，再传“三论”于日本。三论宗在中国流传时间不长，但在日本传播时间很长。

三论宗兴起前，成实学达到极盛；三论宗兴起后，成实学开始衰落。隋唐时期，三论宗主要流行于南方的金陵、会稽、荆襄地区以及北方的长安等地。随着法相唯识宗的崛起，以及受天台教学的抗衡，吉藏之后，三论宗也迅速式微。但它的思想学说，或为它宗所批判，或为它宗所吸收，予后起的各宗以重大影响。

三论宗的思想驳杂多端，与法相唯识宗的细密烦琐，并称为中国佛教史上的难治之学。造成这种印象的主要原因，在于吉藏的理论体系是在论战中形成，并通过论战表达出来的。

吉藏本人把自己的思想来源追溯到“关河旧说”，后人也以鸠

摩罗什、僧肇为三论宗的先祖,把吉藏看成是印度中观学派的嫡传。事实上,这个体系的理论特点,是借助那种只破不立的方法,批判一切执著,融解一切不可融解的观念,从佛教的角度,曲折地反映了当时全国统一的历史趋势。吉藏说:

> 既有众生,故有诸佛;既有诸佛,便有教门。既有诸佛教门,则有菩萨之论。诸佛为众生失道,是故说经;菩萨为众生迷经,是故造论。(《三论玄义》卷下)

说明他之所以用“论”命宗,而不崇“经”的原因,就在于以“论”破“迷经”者。

据《国清百录》卷四载,吉藏曾三次致书智𫖮,措辞谦抑,表示要向智𫖮请教天台教义。但在《智者大师别传》中,却记载说:“兴皇法朗,盛弘龙树;更遣高足,构难累旬。磨镜转明,揩金足色;虚往既实,而忘反也。”这里所说法朗的“高足”中,想应包括了吉藏。在私人交谊上,也许吉藏曾表示对智𫖮的敬重,但在思想上,必然有矛盾和冲突。形式上看,天台和三论都重中道实相,但天台以经命宗,而三论则以论命宗,其内容和方法都有很大差异。天台宗立“一念三千”、“性具善恶”诸说,都是从肯定的角度立论;三论宗则着重于“无所得”,以否定的方式表述自己的观点。吉藏明确提出,三论宗就是要通过“无著无得”思想原则和论述方式,达到对最高真理的认识。他说:“有依有得为生死之本,无住无著为经论大宗”(《三论玄义》卷上);“回流苦海以住著为源,超然彼岸用无得为本。”(《法华经游意》卷上)无著、无得的本质是破除一切执著,所谓“唯破不立”。在吉藏看来,无论是成实师、毗昙师,或是地论师、摄论师,他们的理论都是不彻底的,都属“有所得”;只有他的否定的、彻底批判的立场和方法,才能达到“无所得”。可见三论宗在这方面受印度中观学派龙树、提婆等学者的思想影响十分深刻。

吉藏在《大乘玄论》卷一中说:



问:若以有无为教,表非有非无理者,何不以非有非无之教,表非有非无之理,必以有无之教,表非有非无理耶? 答:不可以月指月,应以指指月。若利根菩萨,应如是说。但凡夫着有无故,以有无表非有非无。

又说:

非有非无,是二不谛义。能表是有无,所表非有无,故成二不谛。

以上观点,可以说是三论宗的哲学理论基础。这里所说"教"、"能表",指的是思想意识、语言文字,或可称之为"名"、"假"、"假名"等;所说"理"、"所表",指的是不依人的思想意识而独立存在的客观实在,也可称之为"体"、"性"、"境"、"实"、"义"等。总的意思是说,在语言思维与客观实在之间,有一条不可逾越的鸿沟,前者以分别有无、是非等差别为特点,绝对不可能对无任何差别性的后者作出正确的反映。以有无表非有非无,好比以指指月,只是方便,其实有无与非有非无、指与月之间无任何相通之处。所以吉藏说:"文言终不得理,哪得为谛?"(《大乘玄论》卷一)这种观点属于不可知论,吉藏的三论宗就是从这里出发,来讨论当时佛教的主要问题的。

以下就三论宗哲学思想的两个主要方面略作剖析。

"二谛"论。

"二谛"是南北朝佛教的热门话题之一。梁代昭明太子萧统曾组织过一次规模颇大的专题讨论,他的《解二谛义令旨并问答》一文,大体可以代表梁代占统治地位的二谛论观点,其中大部分被吉藏斥为成实师说而予以批判。萧统说:

二谛理实深玄,自非虚怀,无以通其弘远。明道之方,其由非一。举要论之,不出境智。或时以境明义,或时以智显行。至于二谛,即是就境明义。若迷其方,三有不绝;若达其

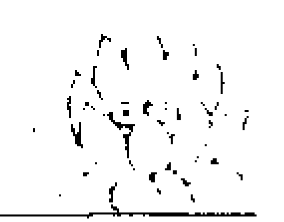
> 致,万里斯遣。所言二谛者,一是真谛,二名俗谛;真谛亦名第一义谛,俗谛亦名世谛。真谛、俗谛,以定体立名;第一义谛、世谛,以褒贬立目。(《广弘明集》卷二十四)

在萧统所提到的二谛论二十三家中,或以事理分判二谛,或以境理分判二谛。如毗昙师以事理分判二谛,把真谛说成理,把世谛说成事。成实师则或以境判二谛,或以理判二谛。如庄严寺僧旻认为,二谛都属境,都是心识攀缘的对象;开善寺智藏则认为,二谛都属理,都是法性之旨归。《大乘玄义》卷一:"开善云:二谛者,法性之旨归,一真不二之极理。庄严云:二谛者,盖是祛惑之胜境,入道之实津。"吉藏指出,萧统所谓"就境明义",等于承认有真、俗两种独立的真理,它们可以并行不悖,但实际上境就是理,也就是体,不能分别判释。萧统说"真谛、俗谛,以定体立名",从而把真谛看成是实,是"无生境",又把俗谛说成是"浮伪"所作,境是"生灭流动"。这种把二谛当作两个对立实体的解释,很容易引导人们抛弃世俗世界,去追求"无生境界"。从僧朗开始,三论学者就提倡,二谛是"教"而不是"境",它们是针对众生的迷执不同而出现的两种教化手段。二谛从"教"上可以有二体,但在"理"上不可能有二体。理只有一,不能有二。吉藏说:"二谛非理,乃是方便教门";"非真非俗为二谛体,真俗为用"(《二谛义》卷下)。

萧统《解二谛义令旨并问答》又说:

> 真者是实义,即是平等,更无异法能为杂间;俗者,即是集义,此法得生,浮伪起作。第一义者,就无生境中别立美名,言此法最胜最妙,无能及者;世者,以隔别为义,生灭流动,无有住相。……谛者以审实为义:真谛审实是真,俗谛审实是俗。

这就是说,这一种二谛论是以真谛表示"无生"境界,以俗谛表示"有生"境界;无生境界真理寂然,有生境界浮伪起作。吉藏认为,它的错误在于把世界二重化了,即一个是出世者所知的真理世界,



另一个是世人所知的生灭世界。他指出,萧统"释俗以浮虚为义,真以真固为名;世是隔别为义,第一莫过为旨。此是随名释义,非是以义释名。"对此,"今明俗以不俗为义,真以不真为义。"(《大乘玄论》卷一)吉藏认为,真谛和俗谛只是对同一世界的不同认识,而不是说存在着双重世界;真谛和俗谛应该相互为"义",重视它们的相互联系,而不应该予以割裂。

在上述批判基础上,吉藏确立自己的二谛论。他说,"以理不二",所以"二谛"只是"假名"。假名二谛,又分"于谛"和"教谛"两种。于谛和教谛的设立,表现出三论宗与其他宗派在二谛论上的根本区别。

关于于谛和教谛,吉藏说:

> 诸法性空,世间颠倒谓有,于世人为实,名之为谛;诸贤圣真知颠倒性空,于圣为实,名之为谛。此即二于谛。诸佛依此(二于谛)而说,名为教谛。(《二谛义》卷上)

所谓"于谛",是于情而言的意思,属于"所依";众生认现实世界为"有"或为"无",都是偏执,可名之为"于俗谛"或"于真谛"。所谓"教谛",是宣说教法的意思,属于"能依";诸佛因众生偏执不同,故有不同的说教,如对执"有"者说"空",对执"空"者说"有"。凡宣说真空妙有之教者,称为"教俗谛";凡宣说超越言语思虑而无所得之理者,称为"教真谛"。

根据吉藏意思,二谛是从诸佛对众生的说教意义上成立的,所以它可归之为言教。这样,于谛和教谛通常也就是指言教二谛。《中论·观四谛品》说:

> 诸佛依二谛,为众生说法:一以世俗谛,二第一义谛。若人不能知,分别于二谛,则于深佛法,不知真实义。

这表明,二谛属于言教,而这一偈颂也可以看作吉藏言教二谛说的依据。青目对这一偈颂的解释,也从言教上指出二谛成立的意义,

他说：

> 世俗谛者，一切法性空，而世间颠倒故，生虚妄法，于世间是实。诸贤圣真知颠倒性故，知一切法皆空无生，于圣人是第一义谛，名为实。诸佛依是二谛，而为众生说法。若人不能如实分别二谛，则于甚深佛法不知实义。（《中论》卷四）

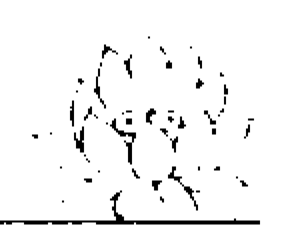
俗谛阐明虚妄法，但对于世间是实在；真谛阐明一切法空，但对于圣人是实在。诸佛或依俗谛说法，或以真谛说法，只在说法上区分二谛，其实二谛是统一的。

吉藏将二谛归之于言教，是针对成实师而发的。前已述及，成实师或于境上、或于理上说二谛，把二谛说成是两类相等的真实。吉藏反对这种看法，认为二谛是诸佛用以说教的形式，实际上佛所说的只能是一种真实。他在《大乘玄论》卷一中说：

> 二谛者，盖是言教之通诠，相待之假称，虚寂之妙实，穷中道之极号。明如来常依二谛说法，一者世谛，二者第一义谛，故二谛唯是教门，不关境理。而学者有其巧拙，遂有得失之异。所以若有巧方便慧学此二谛，成无所得；无巧方便慧学教，即成有所得。

二谛是“言教之通诠，相待之假称”，所以它“唯是教门，不关境理”；但通过二谛言教，可以“穷中道”、“成无所得”。他又说：

> 问：摄岭、兴皇何以言教为谛耶？答：其有深意，为对由来以理为谛故，对缘假说。问：《中论》云，“诸佛依二谛说法”；《涅槃经》云，“随顺众生故说二谛”，是何谛耶？答：能依是教谛，所依是于谛。问：于谛为失，教谛为得不？答：凡夫于为失，如来于为得，圣人于亦得亦失。而师云于谛为失，教谛为得者，乃是学教成迷。本于是通迷，学教于别迷。通迷是本，别迷是末；本是前迷，末是后迷。问：何意开凡圣二于谛耶？答云：示凡圣得失，令转凡成圣。（《大乘玄论》卷一）



真俗二谛是为随顺众生而说，言教二谛之设归根结底是要“示凡圣得失，令转凡成圣”。转凡成圣是无所得，并非指因于谛或教谛而有所得或有所失。这一思想，在《二谛义》中也有类似表述，吉藏写道：

> 摄岭、兴皇以来，并明二谛是教。所以山中师手本《二谛疏》云：二谛者，乃是表中道之妙教，穷文言之极说。道非有无，寄有无以显道；理非一二，因一二以明理。故知二谛是教也。（卷下）

三论师从摄山僧诠以来，根据“三论”所说，阐明二谛并非所证的道理、所观的境界，二谛只是能诠的言教上的差别，不外乎说法化导的形式。借助于二谛的言教领悟不二的中道，不二的中道即是诸法实相，忘言绝虑，非有非无，非真非俗。为使众生领悟无所得中道之理，于无名相中强设名相，说真俗二谛。所以吉藏又说：“今明此真俗是如来二种教门，能表为名，则有二谛；若从所表为名，则唯一谛”；“能表是有无，所表非有无。”（《大乘玄论》卷一）“能表”是指言教，“所表”是指中道实相。

三论宗主张以无所得为根本，所以即使以二谛为言教，毕竟也只是对缘假说。众生若执著言教二谛，便是堕于有所得，也当在破斥之例。

兴皇法朗之时，三论学者已将二谛说发展为三重，作出次第分别。这三重二谛是：第一重，以有为俗谛，无为真谛。这是针对毗昙师所说以事为俗、以理为真，但都是实有而言的。第二重，有、无都是俗谛，非有、非无才是真谛。这是针对成实师说一切法空而言的。第三重，有、无是“二”，非有、非无是“不二”；“二”和“不二”都是俗谛，非二、非不二才是真谛。这是针对一般大乘论师的有所得观念而言的。吉藏在上述三重二谛说在基础上，又发展出了第四重，合称为三论宗的“四重二谛”说。这第四重是，以前三重的二、

不二、非二非不二这三种二谛为俗谛，而以忘言绝虑为真谛。这是针对地论师、摄论师以三性为俗谛、三无性为真谛而言的。

> 问：何故作此四重二谛耶？答：对毗昙事、理二谛，明第一重空、有二谛。二者，对成论师空、有二谛，汝空、有二谛，是我俗谛；非空非有，方是真谛，故有第二重二谛也。三者，对大乘师依他分别二，为俗谛；以他无生分别，无相不二真实性，为真谛。今明若二若不二，皆是我家俗谛；非二非不二，方是真谛，故有第三重二谛。四者，大乘师复言，三性是俗，三无性非安立谛为真谛。故今明汝依他分别二、真实不二是安立谛，非二非不二、三无性非安立谛，皆是我俗谛；言忘虑绝，方是真谛。（《大乘玄论》卷一）

第四重二谛是吉藏二谛论的归宿。它指出最高的真理是所谓“言忘虑绝”，而“言忘虑绝”指的是超越空有、超越言语和思虑的境界。根据《中论疏》卷二所说，“此三重二谛（指前三重二谛）皆是教门，说此三门，为令悟不三，无所依得，始名为理”，则前三重二谛都属言教，它们的意义在于使人们领悟相互间的否定关系，而进入“无所依得”的最高境界。“无所依得”是“言忘虑绝”的另一种表达方式，同指通过言教而获得的非言教真理。吉藏说：“教有言说，理不可说。理既不可说，云何得悟？所以得悟理者，必假言说。为是故，说有无、说非有无，并是教，皆令悟理也。”（《二谛义》卷上）这里，吉藏一方面承认对真理的认识需要借助于言教，另一方面又否认真理应通过语言来表达。解决这一矛盾的唯一途径，是神秘的直观。语言是表达思维的工具，任何真理都要通过语言加以表达。三论宗一方面把二谛看作是言教，另一方面却否认理性思维和文字语言的作用，最后只能提倡“言忘虑绝”的神秘主义，并把这种神秘直观说成是最高境界即绝对真理。这样的真理观在后来禅宗的某些派别中也有明显的反映。



“八不中道”说。“八不”是在《中论》开首的“归依颂”中提出的。颂文是：

> 不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出。能说是因缘，善灭诸戏论；我稽首礼佛，诸说中第一。

意思是说，如来所说的缘起法，离开生、灭，常、断，一、异，来、出八个极端，因而是特别殊胜的教法。对于这一“八不”颂，吉藏给予了高度评价，认为它是“正观之旨归，方等之心骨；定佛法之偏正，示得失之根源”（《中论·因缘品疏》）。他根据这一“八不”说，结合“二谛”论，阐述了三论宗的中道实相学说。

吉藏认为，“八不”通过破除各种“戏论”，显示离于两边的“中道”。这与三论宗破而不立、破邪显正的宗旨是一致的。破邪，是破除有所得，破除一切分别之见；破的目的不是为了建立，但破邪的过程中已经包含了显正的内容。青目在解释《中论》“八不”的用意时说：“问曰：诸法无量，何故但以此八事破？答曰：法虽无量，略说八事，则为总破一切法。”（《中论》卷一）吉藏从“八不”破一切法的角度说，《中论》的宗旨就在“八不”，“八不”甚至是“众经大意”。又说：“八事四对，一一相对，病无不破，中无不显，即义无不足。但以四对，历破众计，历明中道，于义略圆”（《中论·因缘品疏》）。

吉藏认为，“八不”中“不生不灭”是最关键的，它通过对“生灭”之见的批判和破除，直接关系到（影响到）对“断常”、“一异”、“来出”等见的破除。他说：“诸法究竟不生，理自不灭。以不生故，何得有常？以无常故，何得有断？”“诸法本来不生，何得有一异？”（《大乘玄论》卷二）“不生不灭”是“八不”之本，同时又因“不灭”由“不生”而有，所以“不生”又是破邪显正的根本。

从缘起观上看，万物依赖因缘而生，这容易使人误解为有实在的“生”；既然因缘和合而有“生”，则如果因缘不和合就是“灭”，这也容易使人误解为有实在的“灭”。若对缘起说作这样的理解，便

曲解了它的本意。缘起说的本意,它的实质,是要表达无实在的生灭,即不生不灭。这也就是《中论·观四谛品》"三是偈"所表述的思想:"众因缘生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义"。先有因缘,后有假名,消除了因缘与假名的分别就是中道。不仅看到假名,不仅看到因缘,而且要不作这种区分,统归之于"中道"。认为事物有"生"或"灭",都属执著和偏见,必须予"生""灭"以否定,才能显示缘起说的本意,所以"不生不灭"与中道实相一致。从"不生不灭"出发,不断不常、不一不异、不来不出就都容易推导出来,它们都成为三论宗中道实相说的组成部分。吉藏说:"八不即是中道佛性";"中道佛性,不生不灭,不常不断,即是八不。"(《中论·因缘品疏》)"八不"就是"中道",这就是三论宗的"八不中道"说。

吉藏论述"八不",目的是要通过它显示中道实相,但它又是与二谛说紧密结合在一起的。这些都离不开《中论》的思想。吉藏发挥《中论》的思想,结合"八不"说和"二谛"说,提出"俗谛中道"、"真谛中道"、"二谛合明中道"等有关中道的三种烦琐格式。现试以"八不"中的"不生不灭"为例来说明。俗谛生灭并非实生实灭,但由因缘生而假名生,因缘灭而假名灭。因缘生虽生而不起,因缘灭虽灭而不失,所以生灭宛然而实际不生不灭。如果这样理解"不生不灭",便是"俗谛中道"。相对于俗谛的假名生灭,而有真谛的不生不灭;俗谛的生灭既是假名,真谛的不生不灭也是假名。俗谛的假名生灭既非生灭,真谛的不生不灭也非不生不灭。所以,不生不灭也就是非不生非不灭,这叫做"真谛中道"。前一中道由俗谛上说,后一中道由真谛上说;俗谛中道为非生灭,真谛中道为非不生灭。把这两种中道合起来,构成非生灭非不生灭,这便是"二谛合明中道"。

吉藏由"八不"联系"二谛"讲述"中道",以"生灭"为例,有以上三种格式,其他如断常、一异、来出同样有三种格式,不一一详叙。

通常所说“中道”,主要指“不执二边”,即远离生灭、断常、一异、来去等对待,吉藏的“八不中道”实相说,则通过烦细的分析,发展了中观思想,体现了三论宗卓越的思辨水平。

吉藏倡导的“八不中道”实相说,是用破执的方法说明本体不可得知,不可思议,即所谓“诸法实相,忘言绝虑”,其要求于践行方面则是心“无所得”。他说,正邪的表现很多,总之“不出二种,谓有得与无得。有得是邪须破,无得是正须证”。“有得”与“无得”的根本区别,是前者有“性执”,后者视一切为“假名”,因此,对任何道理都不要当真计较,不要把是非得失看得太重。反之,从假名的角度看,各种说法都有相对真理,不容彼此说长道短。这种说法,很容易导出“立处皆真”的结论,即承认眼前一切都是现实的,都有存在的理由。

吉藏的言论看起来批判性很强,但最后仍然归于圆融无碍。他说:

> 问:若内外并呵,大小俱斥,此论宗旨,何所依据耶?答:若心存内外,情寄大小,则堕在偏邪,失于正理。既失正理,则正观不生;若正观不生,则断常不灭;若断常不灭,则苦轮常运。以内外并冥,大小俱寂,始名正理。悟斯正理,则发生正观。正观若生,则戏论斯灭。戏论斯灭,则苦轮便坏。三论大宗,其意若此。盖乃总众教之旨归,统群圣之灵府,味道之流,岂不栖凭斯趣耶?(《三论玄义》卷上)

所谓“正观”,指正确的认识,这种认识由破除内外、大小等对待而实现,因为世界的本质是在中道实相基础上的圆融统一。

吉藏的这类主张,是针对当时佛教内部师说竞起,社会上三教(儒、释、道)争立而言的,在客观上反映了隋唐统一的要求。

根据圆融无碍的思想,三论宗确立自己的判教理论。

吉藏认为,以往各家的判教,如慧观、成实师、北方地论师的判

教，都属于对佛说的执著。因为这些判教往往通过重新安排经典的先后次序，将自家所依的经典判为佛的圆满说教，从而提高自家的地位。吉藏认为，这种判教的本质是“有所得”，而正确的判教也应与二谛说、八不中道说一致，归于“无所得”。

吉藏说，佛的言教是应病与药，各有所适；众生根机不同，因而法门有种种差别。既然佛的一切言教都能治病，则不存在价值的差别。这说明，各类佛典本身一律平等，无有高下，很难定于一尊。所以他说：

> 或始终俱大，或初后并小；或始小终大，或始大终小；或一时之内大小俱明，或无量时唯辨一法；或说异法而前后不同，或明同法而初后为异。良由机悟不一，故适化无方，不可局以五时，限于四教也。（《法华游意》）

究竟说来，佛典“适化无方”，不可局限于“五时”或“四教”的判教，这与吉藏“无所得”的主张是相符的。

但就方便而言，吉藏曾以二藏和三轮作为自己的判教原则。

所谓“二藏”，是将佛典分为声闻藏（小乘）和菩萨藏（大乘），他说：“佛教虽复尘沙，今以二意往收，则事无不尽。一者赴小机，说名曰小乘；二者赴大机，说称为大乘。”（《法华游意》）吉藏认为，二乘虽有大、小之别，但本质上都是方便之说。“若有法可说，乃说非法，非说法也。法不可闻，若有所闻，乃闻非法，非闻法也”（《法华玄论》卷一）。

所谓“三轮”，又名“三轮法”，指根本法轮、枝末法轮、摄末归本法轮。根本法轮，是指佛最初在华严会上，为菩萨说一因一果的一佛乘教；枝末法轮，指从华严会到法华会之间四十余年内佛所说的大、小乘经典；摄末归本法轮，指法华会时佛所说的会三归一的教旨。吉藏认为，虽然作为根本法轮时说的《华严经》与作为摄末归本法轮时说的《法华经》有形式上的区别，但两经的宗旨是一致的，

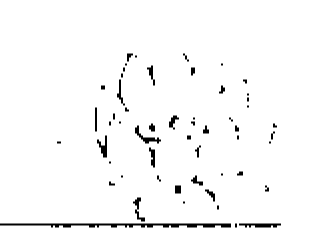
它们“同明平等大慧，诸佛知见无有异也。”(《法华游意》)三论宗所依据的《般若经》等虽属枝末法轮，但因佛于三时都说大乘之法，所以它们也与《华严》、《法华》平等，并无高下。按照当时成实师、地论师的看法，《般若》、“三论”等都不是究竟。但吉藏以为，各类大乘经典所说，无不归于究竟，只是义理有正明或傍明，这是应病与药的方法问题，无碍于它们会归一趣。

可以看出，三论宗的判教与一般的判教相比，确有自宗的特色。

第五章　“普信普敬”的三阶教

三阶教，又名第三阶宗、三阶宗、普法宗，是兴起于隋代的一个被视为“异端”的佛教宗派。

三阶教的创立者信行（540—594），俗姓王，魏郡（治所在今河南安阳）人。出家后，博涉经论而具独见之明。与先前的高僧大德解行不同，他以巡游远近影塔，周行礼拜为主，表达其敬世礼俗、反对厌离世间的独特主张。入相州法藏寺，舍小乘具足戒，专行菩萨乘。甘愿“居大僧下，在沙弥上”；行头陀苦行，托钵乞食，日止一食；“在道路行，无问男女，率皆礼拜，欲似《法华》常不轻行。”（《历代三宝记》卷十二）据《法华经》第二十品《常不轻菩萨品》载，末法之世，有一菩萨名常不轻，凡有所见，“皆悉礼拜赞叹，而作是言：我深敬汝等，不敢轻慢。所以者何？汝等皆行菩萨道，当得作佛。”信行实践的正是这种常不轻菩萨行。他发愿为众生亲服劳役，并倡导十六种“无尽藏”行，在下层贫困群众中，产生广泛的影响。隋开皇初（581），被召入京，仆射高颎邀住真寂寺（即化度寺），于长安继续推行他的学说和信仰。在此后十数年间，他在京城又修建起光明、慈门、慧日、弘善等寺院。由他所规定的苦行、乞食等制度，同时被推行于其他寺院，道宣《信行传》云：“余寺赞承其度焉，莫不六时礼旋，乞食为业，虔慕洁诚，如不及也。”（《续高僧传》卷十六）从而使三阶教在他生前曾风行一时。



信行的著作，据各家《经录》所载，不尽相同。较早的《历代三宝记》卷十二称信行有著作“二部三十五卷”，即：《对根起行杂录》三十二卷、《三阶位别集录》三卷。

近代日本学者矢吹庆辉从被斯坦因、伯希和劫走的敦煌写经中，发现多种三阶教典籍残卷，包括：《三阶佛法》四卷、《对根起行法》一卷、《无尽藏法略说》、《大乘法界无尽藏法释》、《七阶佛名》、《三阶佛法密记》、《信行遗文》等残卷。

从三阶教主要著作《三阶佛法》的内容看，可以说是《大般涅槃经》、《小轮经》、《大方等大集经》等约四十种经典文字的钞录汇编，缺乏理论上的创新。所以，三阶教的兴起，别有深刻的原因。

信行重要弟子有惠定、道进、本济、僧邕、净名等多人，俗弟子有王善行、王善性等人。其中，本济曾从信行口授三阶教义，在其师去世后二十余年间竭力弘传三阶教，人称“戒定愈净，正业弥隆”（《续高僧传》卷十八《本济传》），著有《十种不敢斟酌论》六卷。僧邕家世儒业，出家后依僧稠习禅，精通经论，严持戒法。北周武帝废佛之际，栖隐山林。隋初复兴佛教，受信行之邀而出山，入住京师化度寺。信行殁后，僧邕总领徒众，多有住持之功。

在信行之后，三阶教曾多次遭受重大打击。开皇二十年（600），隋文帝敕令禁断，不许传播。但因“其徒既众，蔓延弥广，同习相党，朋援繁多”（《开元释教录》卷十八），不仅未能禁绝，反而仍有持续扩大之势。唐武则天证圣元年（695），有制将三阶教著述定为伪经，故在明佺等人所撰的《大周刊定众经目录》卷十五中，将《三阶别录》等三阶教著述二十二部二十九卷作为“三阶杂法”，列入《伪经目录》，并说这些著述“违背佛意，别构异端，即是伪杂符箓之限。”但这次整肃似乎也没有产生大的效果。所以，圣历二年（699），武则天又下敕令，严格限制三阶教的流行：“其有学三阶者，唯得乞食、长斋、绝谷、持戒、坐禅。此外辄行，皆是违法。”（《大周

刊定众经目录》卷十五)开元十三年(725),唐玄宗敕令,将诸寺别建的"三阶院"一律除去隔障,与大院相通,众僧错居,不许别住。同时,全部除毁三阶教特有的集录著述。

代表官方的一些高层僧侣,也激烈反对三阶教。唐代智升说,三阶教"即以信行为教主,别行异法,似同天授(即提婆达多),立邪三宝"(《开元释教录》卷十八)。又说:"信行所撰,虽引经文,皆党其偏见,妄生穿凿,既乖反宗旨,复冒真宗。"(同上)据此断定三阶教为"异端",理由是十分充足的。怀信更说,洛阳福先寺某僧见信行死后变大蛇身,三阶禅师受神鞭打。唐初佛教另外两大宗派领袖法相唯识宗的窥基、华严宗的法藏等,对三阶教也都有严厉的批判。

但是,也有不少人对三阶教表示同情的。隋代费长房认为,涅槃一理,趣有万途,信行的三阶教,"亦是万衢之一术",因为有人爱同恶异,从而出现种种非难和攻击(见《历代三宝记》卷十二)。唐代道宣还补充说,不管隋唐统治者怎样禁止,三阶教还是"其属流广,海陆高之"(《续高僧传》卷十六《信行传》)。

同样,统治阶级也并非一律采取打击的态度。神龙二年(706),越王李贞撰《信行禅师兴教碑》,就是支持三阶教的一个证明。安史之乱以后,三阶教反而有复兴的迹象。据日本所传古本《贞元释教录》卷二十八记载,至唐德宗贞元(785—804)年间,京城内五十五寺别置三阶禅院,其住持相续前后达二百余年,僧尼计千人以上都奉三阶教法。贞元十六年(800),化度寺僧善才等人状请三阶教典籍入藏获准,并即编入《贞元新定释教目录》,计三十五部四十四卷。这表明,三阶教在此时得到了官方的承认。

会昌法难以后,多数佛教宗派趋于衰落,三阶教也逐渐湮灭无闻。但自八世纪至十三世纪,日本和高丽都有三阶教流行的痕迹,因而对域外佛教有一定的影响。

三阶教提倡“解”、“行”并重。它的基本理论是三阶普法说，最重要的实践是“无尽藏行”。

信行将全部佛教按时、处、人划分为三类，每一类又各分为三阶。三阶教因其主张而得名。据佛经说，佛灭后佛教将经历正法、像法、末法三个时期。佛灭后的第一个五百年是“正法”时期，这时期的佛法正确无误，包括教说、修行、证悟三个方面；第二个五百年是“像法”时期，这时期的佛法只是相似于正法，只有教说、修行两个方面，没有证悟；一千年后进入“末法”时期，这时期的佛法行将灭亡，只有教说，既无修行，也无证悟。根据这三期佛法，信行从“时”上划分为“三阶”。进一步，依据“处”（所处世间）和“人”（人的根机），也可以各划分出“三阶”。正法时期，“处”是净土，“人”是根机最利的一乘（佛菩萨）；像法时期、末法时期，“处”都是秽土，其中像法时期是三乘（凡圣混杂）的秽土，末法时期则是世间众生（邪解邪行）的秽土。信行认为，他所处的时代，属于末法时期；所处的世界，是五浊诸恶世界即秽土；一切众生戒、见俱破，根性低劣。所以，无论时、处、人，都处于三阶之中的第三阶。

按照当时通行的说法，众生能否接受佛教和接受何种教法，取决于众生自身的根性利钝优劣。既然“末法秽土”众生根劣，所行佛法就不能与“正法”和“像法”时期的利根众生相同。末法时代应有一种能满足时代要求的佛法，这就是“三阶佛法”。“三阶佛法”又名“普法”，以与第一、第二阶的“别法”相区别。因为第一阶行的是一乘法，第二阶行的是三乘法，各有自己的所信所学，所以被信行称为“别法”。第三阶因戒、见俱破，若偏学一乘或三乘，必然爱此憎彼，造成执著。因此，第三阶应该普遍归依一切佛、一切法、一切僧，断一切恶、修一切善；于法不分大小，于人不辨凡圣，普信普敬。这就是“普法”，全称“普真普正佛法”。修习普法，便是所谓“对根起行”。三阶教典籍之所以抄录自各类经典，与信行“普信一

切法"的思想有关；三阶教礼拜一切男女，则与信行"普敬一切人"思想有联系。"普法"的中心内容是普信普敬。信行说：

> 普法亦尔，于一切佛乘及三乘法，不论是非，普能信故。(见矢吹庆辉《三阶教之研究》473 页)
>
> 一切凡圣，一切邪正，同是一体，更无别法，唯如来藏。一切凡夫，莫问根机上下，学之淳益无损。(《对根起行法》，见《三阶教之研究》)

在普信普敬的基础上，信行进一步提出"法界七普"："普凡普圣，普善普恶，普邪普正，普大乘普小乘，普空普有，普世间普出世间，普浅普深。"(同上，475 页)以为只有这样才能表达"普法"的全部意义。

"普法"的另一个重要内容是"认恶"，即承认和认识自己具有的过恶。唐临的《冥报记》说，三阶教大旨在"劝人普敬认恶，本观佛性，当病授药，顿教一乘"。普敬是对他人而言，认恶则是对自己而言。两者相结合，形成了三阶教的许多特殊的实践和信仰，称之为"普行"。信行所提倡的苦行和布施都与这种认恶思想有关，也是他针对末法时代的一种拯救措施。请看他对末法时代众生的认识：

> 若为最大恶世界、恶时、恶众生起教，即是一切第三阶佛法，九十六种外道；亦名神，亦名鬼，亦名魔；亦名六师外道，恶贼，狗菩萨，空见有见众生，增上慢众生，旃陀罗，无惭愧僧。(《三阶佛法》卷二，见《三阶教之研究》)

信行一方面认为，一切凡圣、一切邪正同是一体，即如来藏佛性之体，另一方面又承认先天之恶，教人认恶。这显然是矛盾的。所以，认恶与普敬不能统一，三阶教也无法建立自己完整的学说体系。矛盾的实质，反映了信行面对"末法"到来而产生的矛盾心理。这种理论上的矛盾和实践上的独特性，自然引起当时整个佛教界

的关注，乃至被视为教内的“异端”。

三阶教又反对净土信仰，主张念地藏菩萨。据载地藏菩萨受释迦牟尼佛的嘱咐，在释迦既灭，弥勒未生之前，自誓必尽度六道众生，拯救诸苦，始愿成佛。只念地藏而不念弥陀，意味着三阶教因受末法观念影响而更为重视现实众生；强调苦行和布施以济度现实众生，在某种意义上要比净土信仰、往生西方更符合佛陀的本意。因此，三阶教后来遭受独尊阿弥陀佛、提倡往生极乐的净土宗最为猛烈的攻击。

此外，三阶教还主张归依五种佛，其中四种佛名是自己独创的。有一种叫做“普真普正佛”的，又分为如来藏佛、佛性佛、当来佛、佛想佛四种，也就是指世间一切众生；一切众生又实为同一的“普佛”。据此，三阶教信徒不崇拜释迦牟尼佛，而普礼一切众生。这在佛教的正统派系看来，也是不能容忍的。

三阶教提倡的“普行”，它的中心是“无尽藏行”。

“无尽藏”是指专为支持和发展佛教而储藏的财产物资。它渊源于印度，在中国则始建于梁武帝时代。信行的三阶教把无尽藏当作最为重要的普行手段，并使之成为该宗的一大特色。

信行认为，无尽藏的建立，可以有力推动三阶教教义的传播，达到非同一般的效果。他说：“以无尽藏物，施贫下众生，由数得施故，劝发善心，即易可得”；“教贫穷人，以少财物同他菩萨无尽藏施，令其渐发菩提之心。”（《无尽藏法释》，见《三阶教之研究》）这就是说，用无尽藏的财物施给贫苦百姓，可以激发他们的从善之心；而布施财物作无尽藏的人，则由此而发起菩提心。信行还特别强调，布施不应该是个人的独自活动，而需要成为集体的事业。这一思想出自当时流行的伪书《像法决疑经》，该经云：

若复有人，多饶财物，独行布施，从生至死，其福甚少；不如众人，不问贫富、贵贱、道俗，共相劝化，各出少财，聚集一

处，随宜布施贫穷、孤老、恶疾、重病困厄之人，其福甚大。

因此，信行要求社会每一成员的思想行为都必须融化于“无尽藏行”之中；加入无尽藏中，每天至少要“舍一分钱或一合粟”。（《无尽藏法释》）事实上，京城施舍，也遍及官僚富户。《像法决疑经》还对因布施而成佛作出十分肯定的回答：

善男子！我念成佛皆因旷劫行檀布施，救济穷贫困厄众生。十方诸佛亦从布施而得成佛。

在南北朝同时流行的另一部伪经《佛说决罪福经》中，也对布施财物而获得的好处进行了大肆渲染，如说：

大福皆用财货，乃得成耳。夫布施者，今现在世有十倍报，后世受时有亿倍报。不可计数，复亿倍万。我常但说万倍报者，略少说耳，恐人不信，少说。

可见，正如汤用彤先生所指出的，三阶教典籍中经常引用《决疑经》，“则即此亦已可知信行禅师乃采取流行当世之佛徒信念，依己意援用经典，以创一宗派也”（《汉魏两晋南北朝佛教史》，590页）。

无尽藏的建立和提倡，使三阶教的经济力量迅速成长。三阶教的无尽藏，不仅包括一般金钱、财物，以致“钱帛金绣，积聚不可胜计”，而且拥有大量土地、庄园、六畜。

关于“无尽藏”的使用，据《太平广记》卷四九三记载说：

其无尽藏财分为三份：一份供养天下伽蓝增修之备；一份以施天下饥馁悲田之苦，一份以充供养无碍（斋僧）。

其中的布施“饥馁”、供养“无碍”两部分，具有明显的救济性质。如唐贞观二十三年（649），京城无尽藏院举行无尽藏施，普施供养全国僧俗。则天武后如意元年（692），又于大福先寺举行无尽藏施。长安年间（701—704）、景龙二年（708）、景龙四年（710），化度寺分别举行无遮大会，施舍济度僧俗，以致时人皆知“京师有无尽藏，恒施为事”（《续高僧传》卷二十四《道会传》）。这类做法，在东汉末年

五斗米道中曾经出现过，但像如此大的规模，在中国历史上则实属罕见。基于这一原因，三阶教在下层群众中具有特别的吸引力。无尽藏的另一部分用于整修寺院，远至燕凉蜀赵之地，往往前来取给，其客观效果是扩大了三阶教的影响。从现有资料中，还未看到有三阶教僧侣挪用无尽藏于奢侈生活等情况。可以认为，无尽藏的很大部分，主要用于“施贫下众生”。

武则天在位期间，曾先后敕令检校洛阳福先寺和长安化度寺的无尽藏院。唐玄宗也曾先后两次敕令取缔无尽藏，禁士止女施钱；同时命将化度寺的无尽藏财物、田宅等，分散给京城寺观，剩余部分也归到化度寺住持名下。看来，统治者对于三阶教拥有强大经济实力，并以此影响下层群众的作法是相当不安的。

三阶教的产生和短期内迅速发展，是一个值得注意的历史问题。

东晋以后长期的社会动乱，民生凋敝，加上北魏太武帝、北周武帝的两次灭佛运动，使部分佛教徒有理由认为末法时期已经来临。房山石经的开刻，三阶教普信普敬、认恶等思想的提倡，以及无尽藏的经营，正是力图从精神和物质两个方面摆脱末法的危机。

随着佛教在中国数百年间的广泛传播，教团内部阶级逐渐森严，贫富不断悬殊，矛盾开始激化，上层僧侣地主与普通僧众形成鲜明对照。信行放弃比丘身分，甘为沙弥，即从他加入僧团之始就表达了对下层僧侣的特殊感情。在他的《对根起行法》中，把“诸恶比丘”说成是“贼”、“狗”之类的“十二种颠倒众生”。在他看来，正是由于“诸恶比丘”的恶言恶行，导致了末法的危机。前面提到“普敬”与“认恶”的矛盾，在这里也许能找到一些答案。可以认为，信行所提倡的“普敬”和“认恶”，都各有侧重和对象，带有对下层僧侣和民众予以普遍尊重，并责令上层僧侣地主和世俗富贵豪族普遍悔罪的意义。也就是说，三阶教的理论和实践，在一定程度上确实

反映了教团下层和社会贫贱者的要求。

三阶教与传统佛教的对立，不仅使它成为教内的"异端"，而且也为世俗统治者所不容。这就决定了它必然衰亡的命运。信行说，末法时期的众生，不能只信一佛，念一经，学一法；凡读经、诵经、讲律、讲论，断恶、修善、解行、求善知识，以及与出家人作上座、寺主、法师、律师、论师等，"俱名邪魔外道"。（《三阶佛法》卷三，见《三阶教之研究》）这种观点自然要遭受正统佛教势力的反击。信行又一再宣称，现实世间处于"末法"时代，是"十恶世界"，"五浊恶世界"，这在隋唐统一王朝的最高统治者看来，是对现实政治的歪曲和攻击，从而也就不难理解，为何三阶教反复受到取缔和禁断的严厉制裁。事实上，"末法"之说因与现实政治存在着明显的对立，所以它不可能为统治者所接受，而提倡"末法"者也势必不受统治者的欢迎。

第六章　严肃戒规的律宗

律宗的“律”，指佛教戒律。律宗是研习佛教戒律、严肃佛教戒规的宗派。

戒律是约束佛教徒纪律、规范僧团生活的纪律。只有按一定仪式发誓接受一定戒律的人，才能成为僧侣或居士，也才是完整意义上的佛教徒。佛教论修持，分戒、定、慧三部分，它们的关系是，“慧资于定，定资于戒”。因此，有的佛教学者或佛教派别把戒律的修持看成特别重要的环节，慧皎说：“戒、定、慧品义次第故，当知入道即以戒律为本。”（《高僧传》卷十一《明律篇·总论》）戒律是“三学”之首，是佛教徒一切修持的基础。道宣也说：

> 戒本防非，谅符身口；定唯静乱，诚约心源；慧取闲邪，信明殄惑。三法相假，义形圣量。是故论云；戒如捉贼，定如缚贼，慧如杀贼。贼谓烦惑，不可卒除，功由渐降，故立斯旨。莫非戒具定修，深知障惑；明智观察，了见使缠。我倒既销，诸业不集。推其本也，则净戒为功。（《续高僧传》卷二十二《明律篇·总论》）

戒学在“三学”之中起着关键的、决定性的作用，其地位必须予以重视。

相传佛陀说法，随时制宜，并没有形成完整的戒律系统。佛陀声称，在他众多弟子之中，优波离为持律第一。因此，在佛陀去世

后，上座部便推优波离诵出律藏。此后，随着部派的分裂，戒律也相继分裂，不再统一。现在所知的“律藏”部分，乃是在相当一段时期内逐步形成的。

一般认为，部派分裂之后的律藏，主要有五部，它们是：

一、昙无德部。即法藏部。因将一部律藏分为四部分，故又名《四分律》。昙无德，意为“法镜”、“法藏”。

二、萨婆多部。即说一切有部。因将一部律藏分十次诵出，故又名《十诵律》。

三、弥沙塞部。即化地部。因将一部律藏分为五部分，故又名《五分律》。弥沙塞，意为“不著有无观”。

四、迦叶毗部。即饮光部。据僧祐《出三藏记集》卷三说：“此一部律，不来梁地。……葱岭险绝，弗果兹典。故知此律于梁土众僧未有其缘也。”慧皎《高僧传》卷十一则说：“迦叶毗部，或言梵本已度，未被翻译。”总之，该部律藏没有在中国内地流传。

五、婆蹉富罗部。即犊子部。据僧祐说：“此一名《僧祇律》。……以众多故，改名摩诃僧祇。改名摩诃僧祐者，言大众也。”（《出三藏记集》卷三）以为婆蹉富罗部律藏即大众部的僧祇律。这显然是误解。而慧皎也持同样的观点，认为，“婆蹉富罗，以广博遍览五部，名摩诃僧祇。”（《高僧传》卷十一）。后来，律学大家道宣对此予以纠正，说：“婆粗罗部，律本未传。藏中见列僧祇部者，乃是根本大众所传。”（《续高僧传》卷二十二《明律篇·总论》）僧祇律是大众部所传律藏，非犊子部所传。

早在三国时期，已有戒律传入内地，至南北朝，各种律经戒本，开始大规模地集中译介进来。其中流传较广的有以下四种。

一、《四分律》。即昙无德部（法藏部）律。由姚秦佛陀耶舍、竺佛念译出。六十卷。

二、《十诵律》。即萨婆多部（说一切有部）律。由姚秦弗若多

罗、鸠摩罗什译出。六十一卷。

三、《五分律》。即弥沙塞部(化地部)律。由刘宋佛陀什、智胜译出。三十卷。

四、《摩诃僧祇律》。即大众部律(摩诃僧祇,指大众部)。由东晋佛陀跋陀罗、法显译出。四十卷。

四部律藏的译出,大多在东晋前后,但律学的研究和弘传,则主要在南北朝时期。律宗的成立,则更要迟至唐代。

戒律传入中国,比经、论要晚,而且也不完善。据载,最早传授和译出戒律的是曹魏时代的昙柯迦罗。

> 于时魏境虽有佛法,而道风讹替,亦有众僧未禀归戒,正以剪落殊俗耳。设复斋忏,事法祠祀。迦罗既至,大行佛法。时诸僧共请迦罗译出戒律。迦罗以律部曲制,文言繁广,佛教未昌,必不承用,乃译出《僧祇戒心》,止备朝夕。更请梵僧立羯磨法受戒。中夏戒律始自乎此。(《高僧传》卷一《昙柯迦罗传》)

羯磨,意为"作业",是对于授戒、忏悔等事项举行的各种仪式。昙柯迦罗所译的《僧祇戒心》是大众部的戒本,但在当时它的影响还很有限。在这种情况下,国内早期佛教领袖和佛教学者便更为关心戒律的获得和译传。为此,乃至一个世纪后,道安在关中还因缺乏戒本而自制条例,以约束徒众;法显则感叹缺乏戒律而决意西行求律;慧远则专命弟子法领等西行求律,而自己始终严守戒条。小乘各部派的戒律纷纷传入,正是在上述背景和条件下出现的。

《四分律》、《十诵律》、《五分律》、《摩诃僧祇律》都属小乘戒律。一般说,小乘戒律的戒法比较苛繁,而且只是在僧尼中传授,因此予社会的影响也就有限。于是,大乘菩萨戒经典相继传入内地。先是姚秦鸠摩罗什译出《梵网经》二卷,该经又名《菩萨戒本》,主要说十重戒和四十八轻戒。又有姚秦时竺佛念译出《菩萨璎珞本业

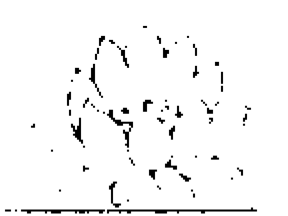
经》二卷，也属大乘戒律。北凉时，则由昙无谶译出《菩萨地持经》十卷、《优婆塞戒经》七卷，详细阐述大乘菩萨戒。这些大乘戒律的译出，为佛教的全面繁荣发展作出了贡献。其中《梵网经》虽属伪经，但因它适合在家佛教徒的持戒修行，所以受到特殊欢迎，成为最基本的菩萨戒本。

小乘戒律都有"四波罗夷法"的规定，即以淫、盗、杀、妄语等四种行为为重罪，犯有其中之一项者即当摈除出僧团，这属佛教内部最严厉的处分。以"淫"为重罪之首，把"杀"置于第三位，且重点在制止僧尼的自杀行为，这反映了早期佛教严酷的禁欲主义和厌世风尚。另有一些小本律典，则归纳诸根本戒为"五戒"，即戒杀、戒盗、戒淫、戒妄语、戒酒。这里，"杀"与"淫"作了顺序的颠倒，并把戒"杀"的范围扩大到一切众生，成为仁爱万物的一种硬性规定；又把戒"淫"的内容局限于合法婚配之外的性行为，对家庭伦理已全然无妨。通过戒律的变化，可以看到佛教自身思想教义的发展。

大乘菩萨戒也有"四波罗夷法"，但其内容更加有所不同。它所侧重限制的是受戒者的思想动机，而不是行为的实际后果。衡量受戒者思想动机纯正与否，最根本的一条是对待"大乘"的态度；倘若勤于"大乘"，就是忠实于"本戒"。因此，在"大乘"的名义下，受戒者的行为相对自由。

在南北朝，所谓"大乘菩萨戒"，主要的受持者是帝王、贵族和一般居士，国家支持并在僧侣中通行的仍然是比较保守和严格的小乘戒律。

从三国东吴时起，一部分佛教徒主张用佛教戒律作为国家教化民众的普及手段，并用佛教的"五戒"比附儒家的"五常"，以"十善"遏制"十恶"。这种意见特别为南北朝时的萧梁和元魏所重视，所以一些著名律师往往也就是国家任命的僧官。慧皎说："当知入道即以戒律为本，居俗则以礼义为先。《礼记》云：道德仁义，非礼



不成;教训正俗,非礼不备。经云:戒由平地,众善由生;三世佛道,藉戒方住。"(《高僧传》卷十一)把佛教戒律与儒家伦理结合起来,佛教思想也就有了传播的理由,戒律也就有了在中国广泛传播的基础。这种观点大体代表了律学诸师的基本认识。

但是也有部分律师走的是极端的道路。他们偏重戒律,以戒律为指针,斥义学为虚诞。针对律师的我慢矜高,偏于义学者则宣称:"律部为偏分,数论为通方";"地狱不烧智人,镬汤不煮般若。"(同上)因而轻视戒律,行为不检。律学与义学的对立,是南北朝佛教内部纷争的内容之一。

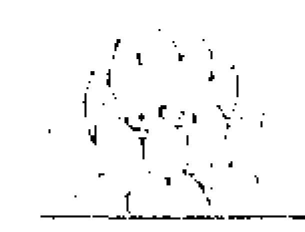
受各种原因的制约,在不同时期和地区,小乘各部律的传播并不平衡。《高僧传》卷十一说:

> 虽复诸部皆传,而《十诵》一本,最盛东国。以昔卑摩罗叉律师,本西土元匠,来入关中,及往荆、陕,皆宣通《十诵》,盛见《宋录》。昙猷亲承音旨,僧业继踵,弘化其间。璩、俨、隐、荣等,并祖述猷业,列奇宋代,而皆依文作解,未甚钻研。其后,智称律师竭有深思,凡所披释,并开拓门户,更立科目。齐梁之间,号称命世;学徒传记,于今尚焉。

这就是说,自《十诵律》译出,在一段时期内,成为最广泛流行的戒律。据汤用彤先生称,"南方在宋代除《十诵》以外,已几无律学。齐梁更然。"(《汉魏两晋南北朝佛教史》,593 页)而于弘传《十诵律》颇为突出的,当数智称。智称著有《十诵义记》八卷,有所发挥;并多次受齐文宣王等邀请而讲说《十诵律》。

南朝律学大家僧祐也偏重《十诵律》。他曾受业于"一时名匠,律学之宗"的法颖。齐文宣王请他宣讲《十诵》,听众常七八百人。他曾搜访古今与《十诵律》有关的佛教人物九十余人,为他们作传,以表达对《十诵律》的尊崇。他曾盛赞《十诵律》说:

> 初集律藏,一轨共学;中代异执,五部各分。既分五部,则



随师传习。唯萨婆多部，偏行齐土，盖源起天竺，流化罽宾；前圣后贤，重明叠耀。或德升住地，或道证四果，或显相标瑞，或晦迹同凡，皆秉持律仪，阐扬法化，旧记所载五十三人。自兹以后，睿哲继出，并嗣徽于在昔，垂轨于当今。季世五众，依斯立教。遗风余烈，炳然可寻。(《萨婆多部记目录序》，见《出三藏记集》卷十二)

据此可知，经过众多律师的弘传，《十诵律》确实曾在佛教出家五众中产生过重大影响。

但与此同时，在北方地区则已有不少律师开始从事《四分律》的研习。道宣记述诸部律本传授情况，写道：

自律藏久分，初通东夏，则萨婆多部《十诵》一本，最广弘持。……其次传本，则昙无德部《四分》一律，虽翻在姚秦，而创敷元魏。……有宋文世，弥沙塞部《五分》一本，开译扬都，觉寿所传，生严其笔。文极铺要，深可弘通，郢匠辍斤，流味无日，可为悲乎。……今则混一唐统，普行《四分》之宗，故得终始受随，义难乖隔。(《续高僧传》卷二十二)

根据这一比较客观的记载，可见《十诵律》弘传在先，而《四分律》光大在后，至唐代而终于造成《四分律》独尊的局面。《五分律》基本上无缘得以传播。《僧祇律》虽曾在北方一度传授，但它既不能与《十诵》抗衡，也不可与《四分》相比。如法聪律师本来精研《僧祇律》，但后来便抛弃《僧祇律》，转而研习《四分律》。《四分律》的传播开始于法聪及其弟子道覆。道宣记述说："初开律释，师号法聪。元魏孝文，北台杨绪，口以传授，时所荣之。沙门道覆，即绍聪绪，缵疏六卷，但是长科，至于义举，未闻于世。"(《续高僧传》卷二十二)法聪、道覆两代属于《四分律》学派的开创时代，他们所做的主要是科判条文的工作，尚未进入"提举弘宗"的阶段。当时北方律学着重于实践中的传授，尚缺乏理论方面的深入探讨，所谓"斯时

释侣,道味犹淳;言行相承,随闻奉用;专务栖德,不暇旁求"(《续高僧》卷二十二)。道覆虽制《四分律疏》六卷,但局限于对律文作章节层次的科判,并未详细阐述律义。

对《四分律》的全面研究和广泛传播,始自北魏末年的慧光。慧光,俗姓杨,定州长卢(今河北沧州)人。年十三,于洛阳从佛陀扇多出家,修习戒律。佛陀说:"若受大戒,宜先听律。律是慧基,非智不奉。若初依经论,必轻戒网;邪见灭法,障道之源。"(《续高僧传》卷二十一《慧光传》)于是佛陀扇多授之以律。慧光博听《四分》等诸部律,随闻奉行。不久受具足戒。四年后讲《僧祇律》。其后,集中研究和宣讲《四分律》,"《四分》一部,草创基兹",奠定了《四分律》学的基础。他撰有《四分律疏》,并删定《羯磨戒本》,并著《仁王七诫》、《僧制十八条》等,在僧侣中广为奉行。因此,慧光不仅是地论大师,而且又是四分律命家。他于北魏末在洛阳任僧都,东魏时又在邺都(今河北临漳)任国统,世称"光统律师",在佛教界享有很高地位。

慧光每次开讲《四分律》,常有僧众千人列席恭听。弟子中成就比较突出的,有道云、道晖、洪理、道乐、昙隐等。道云奉慧光遗命,著《四分律疏》九卷;道晖给道云的《疏》加以整理,略为七卷;洪理著《四分律钞》二卷;昙隐撰有《四分律钞》四卷。他们各自为四分律学作出贡献。道宣《慧光传》说:

> 学士道云,早依师禀,奉光遗命,专弘律部,造《疏》九卷,为众所先。成匠极多,流衍弥远。加以威容严肃,动止有仪,谈吐慈和,言行相检。又光门人道晖者,连衡云席,情智傲岸,不守方隅;略云所制,以为七卷,闻以意会,揵度推焉。故谚云:云公头,晖公尾,洪理中间者,所以是也。(《续高僧传》卷二十一)

道云、道晖、洪理诸弟子风格各异、个性分明,从而有助于律学的研

习探讨，逐步深化。道宣在《明律篇·总论》中又说，道云“勇于义宗，谈叙诚博”，其门人“备高东夏”；道晖则“要约诚美，蹊径少乖；得在略文，失于开授”(《续高僧传》卷二十二)。所以，相比之下，道云对四分律学的贡献更大些。

道云弟子有道洪、洪遵等。洪遵后又从道晖听讲《四分》，著《四分律疏》八卷，曾为僧统。洪遵对《四分律》在关中地区的弘传起过重要作用。道宣说：

> 遵开业关中，盛宗帝里，经律双授，其功可高。于时世尚《僧祇》，而能间行《四分》，登座引决，其从如流，劲敌每临，衔箭而返。然遵一其神志，声色不渝，由此人法归焉。(《续高僧传》卷二十二)

意思是说，当时关中通行《僧祇律》，通过洪遵的努力，终于使《四分律》取代《僧祇律》，故于四分律学功不可没。道洪著有《四分律钞》，得著名弟子智首。智首感叹当时小乘各部律相互混杂，于是综合各家学说，著《五部区分钞》二十一卷；他又以道云的《四分律疏》为基础，撰成《四分律疏》二十卷，予后世影响较大。智首前后研习、宣传律学三十余年，“独步京辇，无敌抗衡”，唐代律学大家的成就多与他有关(见《续高僧传》卷二十二《智首传》)。

智首的弟子有道宣等人。道宣即南山律宗的实际创立者。洪遵弟子有洪渊，洪渊传弟子法砺，法砺为相部律宗的创始人。法砺之后，相部宗下分出由怀素所创的东塔宗。于是，南山律宗、相部宗、东塔宗被后人称为律宗三家，其间互有争论，尤以相部宗与东塔宗争论最为激烈。数传之后，相部、东塔两系逐渐衰微，唯有南山一系传承独盛，绵延不绝。所以，通常所谓律宗，实际上是指由道宣所开创的南山律宗。

道宣(596—667)，俗姓钱，润州丹徒(今属江苏)人，一说长城(治所在今浙江长兴)人。十五岁入长安日严寺依智頵律师受业，

十六岁落发。隋大业(605—618)中,在大禅定寺从智首律师受具足戒,并依而学律,听讲《四分律》四十遍,奠定律学基础。贞观四年(630),外出参学,广求诸律异传,曾至魏郡访法砺律师,请决疑滞。贞观十六年(642),入终南山丰德寺,立坛授戒,后长居此山,故他所创立的律宗被称为南山律宗。在终南山曾与孙思邈结林下之交。生平精持戒律,盛名远播西域。学识渊博,著述颇丰。有关律宗的主要著作有:《四分律删繁补阙行事钞》十二卷、《四分律拾毗尼义钞》六卷、《四分律删补随机羯磨疏》二卷、《四分律比丘含注戒本疏》三卷、《四分比丘尼钞》六卷。以上著作被称为"南山五大部"。

律宗在理论上,首先把释迦一代教法分判为"化教"和"制教"二教。"化教",意为化益之教,指教化众生,通化道俗,使之生起智慧、获得解脱的教法。全部大、小乘经论都属化教。"制教"或名"行教",意为制止错误之教,奉行制戒之教,指禁诫众生,对他们的行为加以制御,使之符合佛教规范。全部律藏都属制教。化教和制教从不同角度保证佛教教义的推行,是佛教理论不可或缺的两个部分。道宣的这一分法,确立了律藏的重要地位。

此外,道宣进一步分化教为"性空教"、"相空教"、"唯识圆教"三教。性空教摄一切小乘,相空教摄《般若经》等大乘经典,唯识圆教则摄《华严》、《楞伽》、《法华》、《涅槃》等大乘经典。他又在这三类教的基础上,分别建立"性空观"、"相空观"、"唯识观"等三观。与此同时,他又分制教为"实法宗"、"假名宗"、"圆教宗"三宗。实法宗即有宗,指说一切有部等,主张诸法实有,以色法为戒体,如同《俱舍论》所说;假名宗即空宗,指法藏部等,主张诸法唯有假名而非实有,以非色非心法为戒体,如同《成实论》所说;圆教宗即圆宗,指唯识圆教,主张诸法唯识,以心法种子为戒体。道宣认为,律宗在上述三教三宗中,属于唯识圆教宗。

道宣对化教和制教的这种分类，目的是为了提高律宗在全部佛教之中的地位，把制约僧侣生活的准则不仅与具备完整理论体系的空、有二宗并列为三，而且更有置于其他二宗之上的意义。

但是，这种分类模糊了大、小乘的界线，把原本属于小乘范畴的《四分律》与大乘唯识圆教混而为一，是很难令人接受的。所以，律宗提出，《四分律》从形式上看属于小乘，而从内容上看则应属于大乘。这一观点，源于慧光，至道宣时，进一步在《四分律删补随机羯磨疏》里，详细予以论证。所以，在道宣以后，甚至有人认为，《四分律》属于大乘范畴。小乘的戒律条文通常相当繁琐，如《五分律》规定比丘戒二百五十一条，比丘尼戒三百七十条(《四分律》也有比丘戒二百五十条，比丘尼戒三百四十八条)，而且只在僧众内传授。大乘戒律则条文很少，如《梵网经》只说十重戒和四十八轻戒，且易于实行，通用于僧俗两界。道宣这一思想，是有意识会通融合诸部律学乃至大小乘佛学，目的在使《四分律》更广泛传播。道宣说，《行事钞》一书的意趣，是要以《四分律》为根本，并对《四分律》中“有义”而“文非明了”的地方，参考吸收其他诸部律本，最后以大乘为所归。他自以为，这样做的结果，就是“参取得失，随机知时”(《四分律删繁补阙行事钞》卷上一)，融小入大，确立《四分律》在诸部律中的特殊地位，同时也确立起四分律宗在与其他律宗派系相抗衡中的优势。为此，东塔怀素曾提出指责，说道宣这种会通，只会造成教义上的混乱：“近弃自部之正文，远取他宗之旁义；教门既其杂乱，事指屡有乖违。”(《僧羯磨序》)但是，应该承认，这种教义上的不纯，正是隋唐佛教多数宗派的共同特点，道宣就是在综合各家所说的过程中成立一家之言的。在尊崇和推广《四分律》的同时，道宣不能忽视其他各部律的存在，也不能无视大乘佛教的思想理论。

律宗的教理分为戒法、戒体、戒行、戒相四科，即“戒四别”。戒

法，指佛陀所制定的戒律，作为众生思想行为的轨范，众生依戒而修行，得生禅定和智慧，脱离生死苦海。《四分律删繁补阙行事钞》卷中一云："戒法，此即体，通出离之道"。戒行，指戒律的实践，即依据戒法而于思想行为（身、语、意三方面）中展开修习。戒相，指于持戒时所表现的相状差别，如持五戒、十戒，或二百五十戒，一一戒中各有差别，根据持犯的轻重，各有不同的相状。元照说：

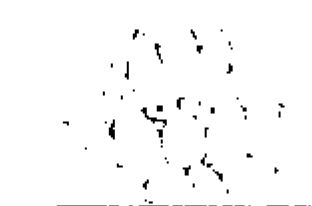
> 相有形状，览而可别。前明戒法，但述功能；次明戒体，唯论业性；后明戒行，略示摄修。若非辨相，则法、体、行三，一无所晓，何以然耶？法无别法，即相是法；体无别体，总相为体；行无别行，履相成行。（《四分律行事钞资持记》卷中一）

就戒律修持角度而言，戒相是全部修持的记录和结果，具有特别重要的意义，所以元照又说："学者于此一门，深须研考。"（同上）"戒四别"有着内在的联系，而戒相是前三别的归结，所谓"圣人制教名法，纳法成业名体，依体起护名行，为行有仪名相。"（《四分律行事钞资持记》卷上一）也就是说，若严格依据佛陀所制戒律修持，则必然表现为"美德光显"的庄严戒相。在这个意义上说，戒相也就是法相、体相、行相，因为这后三相都要最终落实在戒相上。

律宗思想理论的核心是它的戒体论。

道宣以《四分律》会归大乘的主要论据，便是心法戒体论。所谓"戒体"，是指弟子从师受戒时，心中接受戒法，由此而产生的一种防非止恶的功能。也就是指对于戒法的信念和奉持戒法的意志。道宣《四分律删繁补阙行事钞》卷中一云："戒体，即谓出生众行之本。"元照《四分律行事钞资持记》卷上一云："戒体者，所谓纳圣法于心胸。"意思是说，戒体是受戒者行动的依据，它领纳于受戒者的内心，表现为一种特殊的心理状态。

在戒体问题上，各家律师意见不一，主要分歧是，戒体属精神性的心法，还是物质性的色法？道宣提出制教三宗，就是基于《四



分律》各家学者在戒体问题上的不同观点而作出的。

怀素的东塔部依据《俱舍论》所说，以"无表业"为色法，持色法戒体论。《俱舍论》卷十三说："毗婆沙师说有实物，名无表色，是我所宗。"这一思想出自说一切有部。该部认为，戒体是依四大而生起的无见无对的实色，它摄受于色缊之中，故称为"无表业"或"无表色"。法砺的相部依据《成实论》所说，认为戒体既无形质，故非色；又无缘虑，故非心，从而持非色非心戒体论。《成实论》卷七说，"无作法非心，今为是色，为是心不相应行"；又说，"色是恼坏相，是无作中恼坏相不可得故，非色性。""无作"即戒体的另译，无作既非心也非色，即戒体非色非心。

道宣曾为长安西明寺上座，参加玄奘译场，负责润文，故深受唯识学说影响。在他所立的三教三宗中，都表现出对"唯识圆教"和"唯识圆宗"的推崇。在戒体论上，他主要以唯识学观点立论。他说："是三种业，皆但是心；离心无思，无身、口业"，故知戒"以心为体"(《四分律删繁补阙行事钞》卷中一)。这就是南山律宗的心法戒体论。身、口、意三业都是由心所作，心是根本，受戒者所获得的戒体就是心法，防非止恶的功能由此心法而生。《成唯识论》卷一说："表既实无，无表宁实？然依思愿善恶分限，假立无表，理亦无违。""无表"即戒体的另译，它依思愿善恶分限，属于心法的功能。道宣又认为，心法戒体也就是受戒时还熏心识所成的种子，他说：

> 欲了妄情，须知妄业，故作法受，还熏妄心，于本藏识，成善种子。此戒体也。由于本种熏心，故力有常，能牵后习，起功用故，于诸过境，能忆、能持、能防，随心动用，还熏本识。如是辗转，能净妄源。(《四分律删补随机羯磨疏》卷三)

这是他把唯识学所重视的"种子熏习"说应用于戒体论，把阿赖耶识经过熏习而得的净善种子视为受戒时的戒体。说心法戒体，是



相对于色法戒体、非色非心戒体而言；说种子戒体，则侧重于以唯识学解释心理现象及其变化。

律宗的又一教理，是从修习角度对戒律的分类，即将佛所制的全部戒律分为“止持”和“作持”两大类。

止持，指防止受戒者造作身、口、意等恶业的戒律，由此而保持戒体。止持，也就是教人“诸恶莫作”。道宣说：

> 言止持者，方便正念，护本所受，禁防身口，不造诸恶，目之曰止；止而无违，戒体光洁，顺本所受，称之曰持。(《四分律删繁补阙行事钞》卷中四)

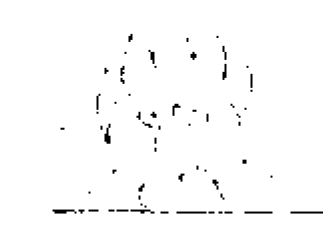
《四分律》的前半部分主要是解释僧、尼二众的“别解脱戒”，其中包括比丘戒中的四波罗夷、十三僧残、二不定、三十舍堕、九十单提、四提舍尼、百众学法、七灭净，以及比丘尼戒中的八波罗夷、十七僧残，三十舍堕、百七十八单提、八提舍尼、百众学法、七灭净等，都属止持。

作持，指鼓励受戒者造作身、口、意等善业的戒律，由此而保持戒体。作持，也就是教人“众善奉行”。道宣说：

> 作持，恶既已离，事须修善，必以策勤三业，修习戒行，有善起护，名之为作。(《四分律删繁补阙行事钞》卷中四)

《四分律》的后半部分主要解释受戒、说戒、安居、自恣、皮革、衣、药、迦缔那、拘睒弥、瞻波、呵责、人、覆藏、遮、破僧、灭净、比丘尼、法、房舍、杂等二十种犍度（犍度，意译作“蕴”或“聚”，类别的意思），这些都属作持。

质言之，止持强调制止恶业的造作，而作持则意在鼓励善业的修习，两者间既有区别又有联系。一方面，只有先制止恶业，才能使善业生起，所以止持在前，作持在后；另一方面，受戒者依作持而修善业，必然有助于停止造恶，作持和止持又是平行的。从方法上说，止持是属于消极的、不得已的做法，而作持则带有引导、推进的



积极意义。道宣的分类，其意义在于，受持者因理解能力和修习程度的不同，可以根据各自的特点，同时而又有针对性地修习两门。两门合起来，即是“诸恶莫作，众善奉行”，构成佛教全部戒律的内容和宗旨。

律宗传承绵延不绝，直至近现代。

道宣弟子众多，著名的有周秀、文纲等。周秀传道恒，道恒再传省躬，省躬又传慧正，此后未曾中断。至宋代允堪、择其、元照三代，律宗再度兴盛。允堪据道宣《四分律删繁补阙行事钞》而作《四分律行事钞会正记》，广为流传。元照则在道宣同书基础上著有《四分律行事钞资持记》，与允堪《会正记》的观点不甚相合。这样，南山律宗从这时起开始分裂为“会正”、“资持”两派。元、明时期，该宗典籍散佚严重，再度趋于衰微。至明末清初，复呈重兴迹象，其时著名律师如馨、寂光、读体三代相承不替。如馨由五台山返回，于金陵灵谷寺传戒说法；寂光于金陵东南的宝华山开辟律宗道场，先后主持戒席达百余坛；读体承嗣寂光法席，以律授戒，整肃寺观，使宝华山宗风成为各方寺院的典范。弘一大师则是近代律宗的又一著名学者，且持戒甚严。

道宣另一弟子文纲门下有弘景、道岸等人。弘景弟子鉴真于天宝元年(742)受日本留学僧荣睿、普照之请，东渡传法，历十二年(其间五次失败)而成功抵达日本。鉴真在日本首都奈良的东大寺筑坛传戒，弘传戒律，成为日本律宗初祖。

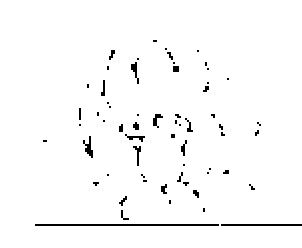
第七章 “万法唯识”的法相唯识宗

第一节 玄奘大师及其门下

玄奘是一位杰出的翻译家、旅行家和佛教哲学家，他的卓越活动在历史上曾为沟通中印政治、经济、文化的交流，促进中外联系和中西交通的发展，起过重要的作用，大大丰富了中国古代的文化。他所创立的法相唯识宗，是隋唐主要佛教宗派之一，体系完整、结构严密，对此后的中国哲学有一定影响。他是世界历史上屈指可数的伟大哲学家之一，鲁迅先生曾称他是中国人的“脊梁”。

玄奘(600—664)，俗姓陈，名祎，洛州缑氏(今河南偃师缑氏镇)人。世家出身，祖上数代为官。但至其父陈慧时，因受时风所染，“性恬简，无务荣进。加属隋政衰微，遂潜心坟典。”(《大慈恩寺三藏法师传》卷一)二兄陈素，早年出家，法名长捷，不仅精通内典，而且兼通书传，尤善老庄。隋炀帝大业八年(612)，玄奘十三岁，于洛阳出家，破格受度为僧。

隋末大乱，玄奘随兄西去长安，然后逾剑阁而抵蜀都。当时成都的佛教义学颇盛，尤以讲习有部诸论和《摄大乘论》为最。玄奘参与各家讲席，表现出惊人的记忆力和理解力，由是雄伯沙门。后



因不满足于四川一方的局限，乃于武德五年(622)背兄私遁，与商人结侣，经三峡至荆州，北转相州和赵州。沿途既讲且学，质难问疑，探索不止，于武德九年(626)再入长安。在这里玄奘继续多方参学，穷尽各家学说，声誉遍满京师。但随着研习的深入，似乎疑惑也愈多。为此他决心西行求法，以释所惑。《大慈恩寺三藏法师传》卷记一载说：

法师既遍谒众师，备飡其说，详考其义，各擅宗途；验之圣典，亦隐显有异，莫知适从。乃誓游西方，以问所惑。

他要亲自前往印度，探知佛教的真实面貌，以便原原本本地介绍给中国的佛教徒。

总观玄奘在国内所学，基本上是《涅槃经》、瑜伽行派(如《摄大乘论》)以及有部(如《杂阿毗昙心论》、《俱舍论》)诸经论。他所经历的参学路线，主要是南方摄论师和北方地论师的活跃地区。而当时佛学上争论的中心，则是由南北朝末年即已开始的佛性问题。玄奘在出国时写的《启谢高昌王表》中，提到国内义学状况，指出，因佛教典籍翻译上的差舛，"遂使双林一味之旨，分成当、现二常；大乘不二之宗，析为南、北二道。纷纭争论，凡数百年。率土怀疑，莫有匠决。"(《大慈恩寺三藏法师传》卷一)他之所以誓死西行，主要目的就是试图解决这一疑案。当然，西游的实际成就，大大超出了他的初衷。

贞观元年(627)，玄奘诣阙上表，请求赴印留学，未得允纳。至秋天，乘道俗逐丰就食之机，孤身孑影，偷出边卡，踏上西行征途。翌年正月，抵达高昌国，在高昌王和突厥叶护可汗的大力赞助下，玄奘艰难地通过了中亚地区进入北印度之境。随后渡印度河，经呾叉尸罗，至迦湿弥罗。在这里，他留居学习两年，听老法师讲授《俱舍》、《顺正理》、《因明》、《声明》诸论。此后又至磔迦国(今旁遮普西部)，从老婆罗门学《经百论》、《广百论》。抵那仆底国(今阿姆

利则或费罗兹浦尔），从大德调伏光学《对法论》、《显宗论》、《理门论》。又抵烂达国（今贾朗达尔），就大德月胄习《众事分毗婆沙》。其后转入中印度之境。在窣禄勒那国，听阇那毱多讲《经部毗婆沙》；在秣底补罗国，从德光弟子密多斯那习《辨真论》、《随发智论》；在曲女城，从毗离耶犀那习《佛使毗婆沙》、《日胄毗婆沙》。贞观五年（631），到达王舍城，入那烂陀寺师事戒贤三藏。上述经历，大体反映了当时北印度和中印度的学术状况和玄奘的学术兴趣。

玄奘在那烂陀寺被推为十大德之一，地位尊崇，待遇优厚。他着重听戒贤讲《瑜伽师地论》，又听讲《显扬圣教论》、《顺正理论》、《集量论》等论典，旁及有部，中观诸派的代表著作，前后历时五年。

贞观十年（636），玄奘离开那烂陀寺，继续游学东印、南印和西印各国。在伊烂那钵伐多国，听两论师讲《毗婆沙》、《顺正理》等论；在南憍萨罗国，从婆罗门学《集量论》；在驮那羯磔迦国，从两法师学《大众部根本阿毗达磨》；在建志城遇僧伽罗国两大德，问学《瑜伽要文》及僧伽罗佛教情况；随后，从西印度转至北印度的钵伐多国，停留两年，学《正量部根本阿毗达磨》、《摄正法论》、《成实论》等。然后，重返那烂陀寺。那烂陀寺附近有低罗择迦寺，玄奘就该寺的般若跋陀罗问学有部三藏及《声明》、《因明》等论。又往杖林山，从饮誉摩揭陀的著名学者胜军学《唯识抉择》、《意义理》、《成无畏》、《不住涅槃》、《十二因缘》、《庄严经》等论，并就《瑜伽》、《因明》等提出质疑，切磋答案。两年后（640）再回那烂陀寺。戒贤嘱玄奘为该寺僧众开讲《摄大乘论》、《唯识抉择论》。

此前，中观学派论师师子光，曾在该寺用本宗的“二谛”说反对瑜伽行派的“三自性”说，玄奘乃于此时著《会宗论》三千颂（已佚），予以调和。又有南印度正量部论师般若毱多曾著《破大乘论》，玄奘乃著《制恶见论》一千六百颂（已佚），予以折服。随着玄奘在五印度学界的声誉日益高涨，引起戒日王的特殊重视和尊敬。他隆

重与玄奘会见，并支持玄奘与南方正量部的论战；同时详询大唐国情，颂扬唐朝功业，遣使前往长安，为中印友好往来沟通了消息。会见后，戒日王决定在曲女城为玄奘召开五印度论师大会。届时到会者有十八国国王，僧众三千余人，婆罗门及尼乾外道二千余人，那烂陀寺僧千余人。作为论主的玄奘，将论意写出，由明贤法师读示大众，并别悬一本于会场门外，请人问难。前后十八日，竟无一人发论，玄奘乃取得全胜，被誉为"大乘天"和"解脱天"。继之，又从戒日王等随喜于钵罗耶伽国的圣地施场，参加五年一度的无遮大会，到会道俗五十余万，历时七十五天。

此后，玄奘谢别戒日诸王，踏上回国之途，重越葱岭，于贞观十九年(645)初返回长安。玄奘西行求学，首尾十九年，亲历一百一十国，传闻二十八国，回国后即撰《大唐西域记》十二卷，详述印度和西域各国的政治、经济、宗教、地理、历史等事实，成为研究古印度和中亚史的重要文献。

玄奘自印度回国时，共带回大小乘经、律、论梵本五百二十夹、六百五十七部。唐太宗在洛阳接见玄奘，根据玄奘的意愿，安排他在长安弘福寺译经。经十九年"无弃寸阴"的不懈努力，直至去世，玄奘共译出经论七十五部、一千三百三十五卷。

玄奘的译介重点，是瑜伽行派和说一切有部的论著，另外还对般若类经典进行了系统的编纂。他的译业，大体可分三个时期。从贞观十九年(645)至贞观二十三年(649)，以翻译大乘瑜伽行派的主要论典《瑜伽师地论》为中心，同时翻译与该论思想有关的著作，如《显扬圣教论》二十卷、《摄大乘论》十卷、《解深密经》五卷。以上著作，是他创立法相唯识宗所依的重要典籍。从永徽元年(650)至显庆四年(659)，则以翻译《阿毗达磨俱舍论》三十卷、《大毗婆沙论》二百卷为中心，兼及其他经典；同时编译成法相唯识宗的代表著作《成唯识论》十卷。从显庆五年(660)至麟德元年

(664),则以翻译《大般若经》六百卷为中心,兼及《辩中边论》三卷、《异部宗轮论》一卷等多种。《大般若经》的翻译,主要目的是想把他的瑜伽行派学说与般若学说联系起来,调和大乘内部的"空"、"有"之争。唐太宗曾为玄奘的译籍作《大唐三藏圣教序》,以示褒奖和鼓励。

玄奘对因明也很重视。印度大乘瑜伽行派与因明学关系甚密,世亲以后,陈那、护法都是因明学大师。玄奘留学印度期间,曾从多人听学《因明》,回国时带回因明学论著三十部,贞观二十一年(647),玄奘译出商羯罗主《因明入正理论》一卷,贞观二十三年(649),又译出陈那《因明正理门论》一卷。但另外一些因明和声明著作,都未译出,相当可惜。

玄奘的翻译,无论在数量上还是质量上,都是空前的,达到了译经史上最高成就。此前隋代彦悰在东晋道安的"五失本"、"三不易"基础上,总结历来的译经情况,提出"十条"、"八备"的新要求,认为把译经事业同个人的道德素质、理解水平和汉梵文字能力统一起来,才有可能出现完善的译文。以此标准衡量译家,玄奘是当之无愧的佼佼者。他提出"五不翻"原则,规定凡汉文中无可对应的佛教特殊用词,只取音译而不用意译,以避免望文生义。他本人是译场的主持者,梵语和汉语都很精通,克服了梵师与笔受之间的矛盾。道宣说:

> 自前代以来,所译经教,初从梵语倒写本文,次乃回之,顺同此俗。然后笔人乱理文句,中间增损,多坠全言。今所翻转,都由奘旨,意思独断,语出成章。词人随写,即可披玩。(《续高僧传》卷四《玄奘传》)

他真实地记述了玄奘的译经成就。冥祥《大唐故三藏玄奘法师行状》也说,玄奘因语言、学问等多方面的优异条件,使他的译经"岁月未多,而功倍前哲"。因此,尽管他的翻译是有倾向性的,但能如

实地表达出他所推崇的经典的内容。他的译文凝炼而精美，既解决了原本的文采风貌，又显示了汉文的典雅明畅。

玄奘自己的著作不多。除《大唐西域记》尚存外，前面提到的《会宗论》、《制恶见论》，以及应童子王（音译拘摩罗王、鸠摩罗王）之请而作的《三身论》三百颂，都已不传。一说，《成唯识论掌中枢要》卷三之中《三类境》一颂，以及《法苑珠林》卷十之中《赞弥勒四礼文》一篇，或为玄奘所作。

玄奘的佛学思想，除了表现于大量译著中，主要散见于门下各家的记述中。据载，玄奘于译经同时，不废讲演教义：

> 每日斋讫，黄昏二时，讲新经论，及诸州听学僧等，恒来决疑请义。……日夕已去，寺内弟子百余人，咸请教诫，盈廊溢庑，皆酬答处分，无遗漏者。虽众务辐凑，而神气绰然，无所拥滞。犹与诸德说西方圣贤立义，诸部异端，及少年在此周游讲肆之事，高论剧谈，竟无疲怠。（《大慈恩寺三藏法师传》卷七）

《成唯识论》是玄奘杂糅唯识十家对《唯识三十颂》的注疏，编译而成的著作，可以视为玄奘思想的代表作，也是法相唯识宗的奠基性论著。

玄奘的译场尽管不大，但集中了当时的主要佛教学者。玄奘门下的人才，大都出类拔萃；由于对唯识学的解释不同，又分为两个系统，即圆测学系和窥基学系。

圆测曾就学于真谛一系的法常和僧辩。玄奘移居西明寺时(658)，敕选五十大德同住，圆测是其中之一，故又称“西明”。他和窥基同时从玄奘听讲《成唯识论》和《瑜伽师地论》，但在某些问题的理解和解释上，与窥基有分歧。玄奘去世后，他在西明寺传讲唯识学，形成西明派。他本人原籍新罗，知名弟子也都是新罗人，故被朝鲜佛教推为新罗唯识宗的初祖。圆测著述很多，现存有《解深密经疏》十卷、《仁王经疏》三卷、《般若心经赞》一卷，而有关唯识、

因明的著作则均已失传。

窥基系统，属玄奘唯识学的正传。在法相唯识宗的建立过程中，窥基起过重要作用。严格意义上说，法相唯识宗是玄奘和其弟子窥基共同创立的。该宗若就本质立论，主张万法唯识，无心外独立之境，可名为“唯识宗”；若由现象入手，分析世界一切事物特点，可名为“法相宗”；因窥基长住长安大慈恩寺，故又史称“慈恩宗”。

窥基(632—682)，长安人，俗姓尉迟，父尉迟宗，系唐初名将尉迟恭之侄。少习儒，善属文。十七岁时奉敕师事玄奘，先住弘福寺，后移住大慈恩寺，世称“慈恩大师”。二十五岁应诏参与玄奘译场，后从事著述。据载，他因独受玄奘所讲陈那之论，而大善因明三支，“纵横立破，述义命章，前无与比”(《宋高僧传》卷四《窥基传》)；又独受玄奘的“五性宗法”，与玄奘的其他门徒截然有别。他追随玄奘，信奉弥勒兜率净土，弘扬《法华经》。曾先后赴五台山、太原、博陵等地传法，有三车跟随，前乘经论，中乘自御，后乘家伎女仆食馔，被讥为“三车和尚”。后顿悔前非，翛然独往。他才华横溢，撰述极多，诲人不倦，号称“百本疏主”。据说玄奘编纂《成唯识论》，就是根据他的提议。

《成唯识论》是一部编纂注释《唯识三十颂》的著作。《唯识三十颂》是世亲晚年之作，概论三界唯识的要义，印度瑜伽行派学者曾为该书纷纷作注，其中重要的有十家，他们是亲胜、火辩、难陀、德慧、安慧、净月、护法、胜友、胜子、智月。十家注释各有所长，玄奘在印度时已全部搜集到，回国后拟一并译出。后来玄奘采纳窥基意见，改以护法观点为主，糅合其他九家学说于一书，集成《成唯识论》，由窥基任笔受。所以，该书与其说是翻释，倒不如说是著述；与其说是十家之说，倒不如说是玄奘一家之学。

窥基的主要著作有：《成唯识论述记》二十卷、《成唯识论掌中枢要》四卷、《瑜伽师地论略纂》十六卷、《唯识二十论述记》三卷、

《因明入正理论疏》三卷、《辩中边论述记》三卷、《异部宗轮论述记》一卷、《大乘法苑义林章》七卷、《弥勒上生经疏》二卷、《法华经玄赞》十卷、《金刚般若经今释》三卷、《大乘阿毗达磨杂集论述记》十卷、《佛说无垢称经赞疏》六卷等数十种。其中《成唯识论述记》是窥基根据玄奘的讲授而为《成唯识论》所作的详细解释，该书历来为研究法相唯识宗的学者所重视，甚至比本论影响更大。玄奘因全身心致力于译经事业，无暇撰述，他的唯识学观点大多可以见之于窥基的著述中。

窥基的知名弟子有慧沼、智通、智达等。慧沼，淄州（今山东淄博）人，少而警慧，该通儒书；出家修习，不违戒律；攻读经论，善达翻传。初师事玄奘，继而师事窥基。因西明圆测著《唯识论疏》，反对窥基之说，乃著《成唯识论了义灯》予以驳斥。另著有《能显中边慧日论》、《因明入正理论义纂要》，阐述唯识教义，使法相唯识宗进入全盛时期。他与其师窥基、其弟子智周被合称为“唯识三祖”。智通、智达是日本入唐求法学僧，回国后，成为在日本传播法相唯识宗的主要派系。

慧沼弟子有智周等人。智周，濮阳（今属河南）人，初学天台教义，后师事慧沼。著有《成唯识论演秘》、《因明入正理论前记》及《后记》等。在智周殁后，法相唯识宗迅速衰微，传承不明。智周有日本弟子玄昉，新罗弟子智凤、智鸾、智雄等，他们形成日本法相唯识宗的另一重要派系。

此外，日僧道昭于永徽四年(653)入唐，至长安，师事玄奘。回国时，玄奘授予《佛舍利经论》和唯识宗的有关章疏。回国后弘传唯识学，成为法相唯识宗在日本的初传大师。法相唯识宗是日本奈良、平安时代最有影响的佛教宗派之一，至今流传不绝。

此外，玄奘门下还有一部分重点研习有部论著的学僧。其中普光密受玄奘的俱舍学，“多是记忆西印萨婆多师口义”（《宋高僧



传》卷四《普光传》)，因而著疏解判，称《俱舍论记》三十卷；又撰《俱舍论宗原》。法宝从玄奘译《大毗婆沙论》，曾因"奘别以十六字入乎论中"，便责难"以凡语增加圣言量"，自此"咆哮颉颃于奘之门"(《宋高僧传》卷四《法宝传》)。法宝也精通《俱舍》，曾著《俱舍论疏》三十卷，传记说"俱舍宗以法宝为定量"。玄奘的另一弟子神泰，也著有《俱舍论疏》三十卷。以上三人世称"俱舍三大家"，使真谛以来的俱舍学又获得新的发展。

第二节　"万法唯识"和"转识成智"

法相唯识宗远承印度瑜伽行派，特别是护法一系的学说思想。窥基曾把该宗所依的经典归纳为"六经十一论"。六经是：《华严经》、《解深密经》、《如来出现功德庄严经》、《阿毗达磨经》、《楞伽经》、《密严经》；十一论是：《瑜伽师地论》、《显扬圣教论》、《大乘庄严经论》、《集量论》、《摄大乘论》、《十地经论》、《分别瑜伽论》、《唯识二十论》、《观所缘缘论》、《辨中边论》、《大乘阿毗达磨杂集论》。但是，实际上该宗学者所重视的主要是《解深密经》和《瑜伽师地论》，他们的哲学思想主要表现在《成唯识论》中。

《成唯识论》把瑜伽行派的唯识学说精炼成新的系统。它集中阐述"外境非有"、"内识非无"的思想，成立"三界唯心"、"万法唯识"的基本原理，并以此作为宗教实践的主要理论依据。

《成唯识论》开宗明义说：

> 又为开示谬执我法、迷唯识者，令达二空，于唯识理如实知故。复有迷谬唯识理者，或执外境如识非无，或执内识如境非有，或执诸识用别体同，或执离心无别心所：为遮此等种种异执，令于唯识深妙理中得如实解，故作斯论。(卷一)

这就是说,《成唯识论》之作,目的是要破除人们对“我”、“法”的执著,认识到“外境”之“无”、“内识”之“有”,领会“唯识”的深妙道理。又说:

> 愚夫所计实我实法,都无所有,但随妄情而施设故,说之为假。内识所变似我似法虽有,而非实我法性,然以彼现故,说为假。外境随情而施设故,非有如识;内识必依因缘生故,非无如境。(卷一)

“我”、“法”都只是“识”的变现,虚幻不实,只有“识”是真实的。外境随人的情识而施设变现,于世俗说“有”,本质是“无”;内识为外境之所依,是一切现象的根本,所以是“有”。

窥基在《成唯识论述记》中解释“唯识”时,进一步说:

> 唯谓简别,遮无外境。识谓能了,诠有内心。识体即唯,持业释也。识性识相,皆不离心。心所心王,以识为主。归心泯相,总言唯识。唯遮境有,执有者丧其真;识简心空,滞空者乖其实。所以晦斯空有,长溺二边;悟彼有空,高履中道。(卷一)

这就是说,“唯识”的根本含义有两个方面,一是否定外境,二是肯定内识;把这两方面结合起来,才是中道认识。“诠有内心”是在“遮无外境”基础上实现的;一切性相,都离不开心识。这样,他就把传统上强调的“唯识无境”说更明确地表达为“无境有识”说,更突出了“识”之作为世界本体的意义。窥基又说:“唯,言为遣所取境”;“三界唯心之言,即显三界唯识”(《成唯识论述记》卷十四)。“唯识”的根本含义,是指排遣执著外境的迷妄,确立外境不离心识的观念。

法相唯识宗的这一基本原理,是在对印度小乘佛教和大乘空宗改造的基础上建立起来的。小乘佛教承认有认识者和被认识者两个方面,存在着承认外界事物的可能;大乘空宗反对执著佛教的



最高原理，则容易造成对"涅槃"、"佛性"等的偏颇认识。涅槃、佛性或真如，是不能否定的，它们是佛教存在的根本依据。因此，法相唯识宗继承印度大乘有宗瑜伽行派理论，在"万法唯识"上展开一宗学说，把精神实体的"识"看作最高真实的存在，并将它说成是众生解脱的最终根源。

为了论证"万法唯识"原理，法相唯识宗突出宣传瑜伽行派的"五位百法"说，而于其中又重点论述了"八识"的理论。

"五位"，指全部"法"(一切精神和物质现象)可以分为五大类，它们是：心法、心所法、色法、不相应行法、无为法。"百法"，指若对上述五大类法进一步分析，则分别得八种、五十一种、十一种、二十四种、六种，合计为百种。其中，心法的八种名为"八识"，是五位百法说的根本。此外，心所法五十一种是指由心法派生的各种心理活动，包括感情、意志、思想倾向等；色法十一种属自然现象，它们由识变现；不相应行法二十四种是识的分位，所谓"不相应"即不相似，意为与其他四位法不相似；无为法六种属既不会产生也不会消灭的绝对存在，是识的实性。

"八识"，即指眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。法相唯识宗通过这八识各自性质、功能以及相互关系的阐述，来说明"万法唯识"的原理。

依据八识各自的生起关系，《成唯识论述记》将它们分成两类：一类是藏识，一类是转识。藏识指第八阿赖耶识，转识指前七识。第八识与前七识之间存在着"所熏"和"能熏"的关系。

阿赖耶识之所以称为藏识，是从功能上说的。"藏"在这里有三种含义，即能藏、所藏、执藏。唯识宗认为，第八识具有储藏"种子"的功能，如《成唯识论》卷三说，"由摄藏诸法，一切种子识，故名阿赖耶识。"《成唯识论述记》卷四也说："能持染种，种名所藏；此识是能藏，是杂染法所熏，所依染法。"因此，识是能藏，种子是所藏，

能藏和所藏的功能是第八识又名为“藏识”的主要原因。“种子”，是指第八识藏有的能变现生起世界一切现象的精神性潜在功能：“何法名为种子？谓本识(阿赖耶识)中亲生自果功能差别。”(《成唯识论》卷二)至于藏识的执藏一义，则专为第七识而设。

“种子”是法相唯识宗的一个重要概念。据说它具有六种特性，即所谓“种子六义”。一是“刹那灭”，即永远处于刹那的生灭变化之中。窥基解释说，这是指它属于“有为法，有生灭”，所以“于转变位能取于果，有胜功能，方成种子。”(《成唯识论述记》卷三)二是“果俱有”，即指能生种子与其所生之果之间不会前后异时、定向分离。窥基说，“谓此种子要望所生现行果法，俱时现有。”(同上)三是“恒随转”，即永远随阿赖耶识起变化，相续无间断。四是“性决定”，即由种子的性质而决定善恶之果，并非杂乱而生。如窥基所说：“谓随前熏时现行因力故，生善恶等，功能决定，非杂乱生。”(同上)五是“待众缘”，即指种子的形成及其作用须待条件的和合。“谓自种子要待众缘和合；种子转变，起取现行等诸果作用，功能殊胜，方成种子。”(同上)六是“引自果”，即指种子各自引生于别色、别心等果。窥基说：“谓于别色、别心等果，各自引生，方名种子。非善等色种，生善等心果，可名种子，不相应故。”(同上)只有第八识能够储藏具备上述六种特性的种子，前七识都不能。这样，第八识的“藏义”，就把它与前七识对立了起来，显示出特殊的地位。

种子和阿赖耶识是虚构的精神实体，它们之间有着互相依存、不可分离的关系。阿赖耶识是种子的寄存之所，但阿赖耶识不能直接变现宇宙万物，而必须通过种子的功能。阿赖耶识是世界一切现象的总根源，但世界之所以表现为森罗万象，则由于阿赖耶识所藏种子的性质不同。种子一旦显现其功能(“现行”)，便产生纷纭繁杂的现象。从万法唯识的角度说，阿赖耶识无疑是法相唯识宗的中心概念。



阿赖耶识储藏的种子,可以分为两类,即本有和始起。《成唯识论》卷二说:"一者本有,谓无始来异熟识中法尔而生蕴、处、界功能差别";"二者始起,谓无始来数数现行熏习而有"。"本有",是指无始以来先天具有的;"始起",是指后来熏习而成的。本有的种子要经过熏习才能滋长,而新生的种子也只有经过熏习才能生长,这就是所谓"熏习种生"。窥基说:"熏者,击发义;习者,数数义。由数熏发,有此种故,后诸识起,变似我、法。"(《成唯识论述记》卷一)同书卷五又说:"熏者,发也,或由致也。习者,生也,近也,数也。即发致果于本识内,令种子生,近令生长故。"概言之,熏习,就是指能生长出种子的现行活动。前七识的见闻觉知,形成经验,留下印象在第八识上,这就是熏习,熏习的产物便是种子。由前七识的熏习而有种子,种子再发挥自身的功能,生起其他的识,并通过前六识变现出外部环境和影像。所以,熏习又有"能熏"和"所熏"两个方面,这一划分进一步明确了藏识与转识的关系。

《成唯识论》卷二说:"依何义等立熏习名?所熏、能熏各具四义,令种生长故,名熏习。""能熏"指前七识(转识),"所熏"指第八识阿赖耶识(藏识)。所熏和能熏的成立都必须各具四个条件和特点。

"所熏四义"。第一,"坚住性",指"从无始之始,至究竟之终,一类之性相续不断,能持习气"(《成唯识论述记》卷三),所谓"习气",指因熏习而遗留下来的结果和影响。第二,"无记性",指"若法平等,无所违拒善恶习气,乃可受熏"(同上)。所谓"无记",指非善非恶,无决定性。第三,"可熏性",意为"若法为王而体自在,不依他起,性非坚密,体是虚疏,易可受熏"(同上)。第四,"与能熏共和合性",意为所熏与能熏相应,"同一时,同一处所"(同上)。窥基说,"唯第八识具此四义",所以,"所熏"即指阿赖耶识。

"能熏四义"。第一,"有生灭",指"以有作用故,方能熏,犹种

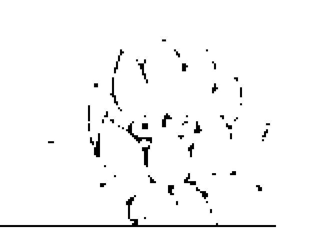
子有生灭用故,能生果"(《成唯识论述记》卷三)。第二,"有胜用",指通过增强生灭势力而导致熏习,引发习气,"如强健人能致功效"。第三,"有增减",意为生灭作用的可增可减,而"可致上中下种子","如利根能断于善,得果亦疾。余则不然,或能刚能柔乃能致果"(同上)。第四,"与所熏和合而转",意为"若与所熏同时、同处,不即不离,乃是能熏"(《成唯识论》卷二)。窥基说,"能缘中七转识、心所等为能熏"(《成唯识论述记》卷三)。只有前七识及与之相应的心所等属于能熏。

所熏和能熏既有联系又有区别,构成熏习过程中不可或缺的两个部分,由于这种关系,使现行和种子形成永无穷尽的连续。八识既是统一的整体,又是差别的存在。

法相唯识宗还认为,第八识阿赖耶识所藏的种子,就性质而言,可分为两类。一类是"有漏种子",即能变现一切现象、导致生死流转的染污种子;另一类是"无漏种子",即能断除所有烦恼、摆脱生死轮回的清净种子。若因有漏种子的作用,便有种种现行生起,这时的第八识名阿赖耶识,也名藏识。若有漏种子经善行的熏习,转为无漏种子,这时的第八识则应称作"无垢识"。因此,阿赖耶识、藏识,都指染位而言;无垢识则就净位而言。可见,对八识种子所作的上述性质上的分类,是直接为该宗的宗教实践服务的。

法相唯识宗重视八识学说,尤其重视其中第八识阿赖耶识,从而对它进行了反复的繁琐论证,强调了它与前七识的联系和区别。其根本用意,就是要突出它作为宇宙万物本原的特殊地位,建立起比其他宗派更为完整而又精致的"唯心"、"唯识"的宗教哲学体系。所谓"唯心"、"唯识",其实质也就是唯阿赖耶识,阿赖耶识说及其与之相应的种子说,既是该宗哲学世界观、又是该宗宗教解脱论的重要基石。窥基说:

外境无故,唯有一心;由执著故,似外境转;定无外境,许



有自心；不离心故，总名一识。心所与心相应，色法心之所变，真如识之实性，四分识义用分。以上四类，各一别义，又皆不离识，故并名唯。无漏种子，但具一义，谓不离识，故说名唯。……三界唯心尔，离一心外，无别法故。（《成唯识论述记》卷三）

唯心即是唯识，识有八类，但起根本作用的只有能够储藏各类种子的第八识阿赖耶识。生起宇宙万物、决定众生命运的最终因素是阿赖耶识。摆脱生死轮回、证得真如佛性的先决条件是无漏种子，而无漏种子"但具一义，谓不离识"，此识即处于净位的第八识无垢识。

《成唯识论》和《成唯识论述记》等还根据"八识"之说，突出阐述了八识在变现认识对象中的各自功能和特点。这些功能和特点，可分为三类，即三种能变识。《成唯识论述记》卷一：

《论》曰："此能变唯三，谓异熟、思量，及了别境识。"此识所变之能变有三种，三转相依也。

"所变"指被变现的对象，称为"似境"；"能变"是八识，有异熟、思量、了别境三类，它们之间既有联系，又有差别，所以说"转相依也"。

具体说，三种能变识中的第一类异熟识即指第八识。"异熟"的意思是果异于因而成熟，旧译为"果报"，"能引生死善不善业异熟果故"（《成唯识论》卷三）。据窥基解释，"异熟"包含以下三种含义：

一，变异而熟。要因自种，变异之时，果方熟故。此义通余，种生果时，皆变异故。二，异时而熟。与因异时，果方熟故。今者大乘，约造之时，非约种体，许同世故。三，异类而熟。与因异性，果酬因故。（《成唯识论述记》卷一）

变异而熟，指第八识藏有的种子（"因"）须发生变化，才能获取果

报。异时而熟，指因与果异时而熟；此因果异时，仅就造业而言，并非指种子本身。异类而熟，指业因与果报不在同一处所。窥基认为，第八识的异熟主要是与种子相联系，所以说，“若异属因，即异之熟；若异属果，异即是熟。异属即识，熟属现行；异熟之识，熟属种子”（同上）。由于种子的作用，第一能变识便与其他能变识区别了开来，“故余能变不得此名”。

第八识因具备上述“异熟”性质，使它与业报轮回发生了关系。业因以种子的形式存在于阿赖耶识中，阿赖耶识实际上成了业报轮回的主宰。由于阿赖耶识在变化中的存在，世间众生才会有相续不断的生灭变化。

第二类思量能变识即指第七识末那识。窥基解释说：

> 思量识即第七识。思谓思虑，量谓量度；思量第八，度为我故。又恒审思量，余识无故。（《成唯识论述记》卷一）

思量识以第八识为自己存在和活动的依据，经常把阿赖耶识思量为“我”的那种体相。“此第七识本质，即以第八为境，由似一常，似实我相”（同上）。

第三了别境能变色，指八识中的前六识。六识以各自相应的认识器官为活动的依据，它们的职能是了别（即区别认识）与之相应的六尘外境。窥基解释说：

> 《二十论》说心意识了，名之差别，了是诸识之通名也。了别别境，及粗显境，唯前六故；对此六尘，说六识故。（《成唯识论述记》卷一）

六尘是识的变现，所以说“对此六尘，说六识故”。

六识之说，早在小乘佛教中已经存在，但由于它的内容被规定为六种感觉器官和六种感觉对象的结合，难免对外部世界的否定不够彻底。法相唯识宗依据大乘瑜伽行派所说，虽然沿用了六识名称，但已赋予新的涵义。唯识宗不仅视外境为识的变现，而且将



原来的六识扩大为八识，并把六根、六尘、六识全部归结到阿赖耶识，依第八识而“转”。《成唯实论》卷四说：“阿赖耶为依，故有末那转，依此(指第八识)及意(指第七识)，余转识(指前六识)得生。”其结果，也就突出了阿赖耶识在其中的决定意义。在八识理论体系中，前六识的存在只是为了证明外部世界的虚幻性、不真实性，宇宙万物的总根源是第八识阿赖耶识，只有阿赖耶识是真实的。

关于八识所造和所缘之“境”，玄奘从性质上把它分为三类，即性境、独影境、带质境，从而对印度唯识学作了新的补充。窥基在《成唯识论掌中枢要》卷上引述玄奘“三类境”偈颂道：“性境不随心，独影唯从见，带质通情本，性种等随应。”

“性境”，指外部世界、当前真实存在的对象。宋初延寿解释“性境不随心”一句，说：

> 性境者，性是实义，即实根、尘、四大及实定果色等相分境。言不随心者，为此根尘等相分皆自有实种生，不随能缘见分种生故。(《宗镜录》卷六十八)

性境虽是“真色”，但仍为识之所变，是识的“相分”，所谓“真色真心俱是所缘，所变相分俱名性境”。

“独影境”，指主观的幻觉，属于因见分的虚妄分别而变现的相分。延寿解释说：

> 独影境者，谓相分与见分同种生，名独影唯从见。即如第六识缘空华兔角过未，及变影缘无为并缘地界法，或缘假定果极回极略等，皆是假影象。此但从见分变生，自无其种，名为从见。
>
> 独影者，独者单也，单有影像而无本质，故相名独，如缘龟毛石女等相。或虽有质相分，不能熏彼质种，望质无能，但有假影，亦名为独，如分别心缘无为相及第八识心所相。(《宗镜录》卷六十八)

独影境不是真实存在的对象，只是见分的相分，相分自身没有种子，只能从属于见分，所以说“独影唯从见”。

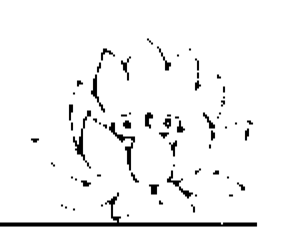
“带质境”，指在接触相分境时的心识活动，这种相分境确有本质而无境的自相。窥基解释说：

> 带质之境，谓此影像有实本质，如因中第七所变相分，得从本质是无覆无记等，亦从见分是有覆所摄，亦得说言从本质种生，亦得说言从见分种生，义不定故。（《成唯识论掌中枢要》卷上）

这是一种介于性境和独影境之间的境界。

“三类境”之说在印度瑜伽行派经典中未见记载，是玄奘在护法有关学说基础上的发挥和创造。此外，玄奘在印度留学时，曾用梵文写下《会宗论》、《制恶见论》、《三身论》三部论著，据学者研究，其中一些观点也为印度佛教所无。可见，玄奘在严格遵循印度瑜伽行派唯识学的同时，尚有一定的创见（参见韩廷杰《玄奘对唯识学的发展》，《世界宗教研究》1988 年第 4 期）。

总的来说，玄奘的“三类境”偈颂，涉及法相唯识宗的“种子”说和“见分”、“相分”等识分说，十分琐细，各家理解也很不一致。但重要的是，它把当前真实存在的对象（“性境”）和纯属主观幻觉、回忆、想象中的景象（“独影境”），以及确有实事被反映在内的心识活动（“带质境”）分别开来，从而修改了通常将幻境与实境模糊不分的缺陷，这无疑是一大发展。“三类境”说承认，反映在前五识主观影像（相分）中的，乃是一种“不随心”而存在的实物（“质”或“本质”），这是很能令人寻味的。当然，这里所讲的“性境”，仅指直觉的对象，而把意识对直觉的综合表象，称之为“独影境”。所谓“质”或“本质”，也依然归结为“种子”的派生物（即八识之相分色）。所以，该宗学者始终宥于唯心、唯识的基本框架思考问题，未曾设想要与印度瑜伽行派拉开距离。



三性学说

"三性",又名"三自性"、"三自相"。据载,在《大乘阿毗达磨经》(未传译)中,曾阐述过"所知依"和"所知相"两个概念。"所知",指一切现象;"所知依",即是一切现象的总依据,这个总依据就是阿赖耶识。"所知相",指一切现象的自相(自性),这种自相可分为三类,它们是:遍计执、依他起、圆成实。《解深密经》卷二也具体阐述这三相(三性),说:

> 谓诸法相,略有三种。何等为三?一者遍计所执相,二者依他起相,三者圆成实相。云何诸法遍计所执相?谓一切法假名安立,自性差别,乃至为令随起言说。云何诸法依他起相?谓一切法缘生自性,则此有故彼有,此生故彼生;谓无明缘行,乃至招集纯大苦蕴。云何诸法圆成实相?谓一切法平等真如,于此真如,诸菩萨众勇猛精进。为因缘故,如理作意,无倒思维;为因缘故,乃能通达。于此通达,渐渐修习,乃至无上正等菩提,方证圆满。

无著、世亲的大乘瑜伽行派,继承并发展了这一思想,他们以"三性"说为理论依据,解释世界一切现象的本来面目。

法相唯识宗给予"三性"说以重要地位。《成唯识论》卷八颂曰:

> 由彼彼遍计,遍计种种物;此遍计所执,自性无所有。依他起自性,分别缘所生。圆成实于彼,常远离前性。

偈颂所说的就是该宗的"三性"学说:遍计所执性、依他起性、圆成实性。

"遍计所执性"又名"遍计所执自性"、"普观察性"。据《成唯识论》卷八:

> 周遍计度,故名遍计;品类众多,说为彼彼。谓能遍计,虚妄分别。即由彼彼虚妄分别,遍计种种所遍计物。谓所妄执

> 蕴、处、界等，若法若我，自性差别。此所妄执自性差别，总名遍计所执自性。如是自性都无所有，理教推征不可得故。

“计”，谓计较、度量；“遍计”，即周遍计度，指普遍观察思量。“执”，执著；“所执”，指因普遍观察思量而虚妄分别，执有实我、实法等种种差别。所谓“遍计所执性”，就是指把以名言、概念所表示的一切现象视为各有自性差别的客观实在的世俗认识。从唯识宗的角度看，这样的世俗认识是错误的，不真实的。

“依他起性”又名“依他起自性”、“他根性”、“离言自性”。《成唯识论》卷八说：

> 由斯理趣，众缘所生心、心所体，及相、见分，有漏、无漏，皆依他起。依他众缘，而得起故。

“依”，即依托；“他”，指各种因缘。“众缘”，就法相唯识宗而言，主要指四缘，尤其指作为四缘之一“因缘”的阿赖耶识种子及其能够引起心识变现万物的活动。四缘，据《瑜伽师地论》卷三：

> 一因缘，二等无间缘，三所缘缘，四增上缘。因缘者，谓种子。等无间缘者，谓若此识无间，诸识决定生，此是彼等无间缘。所缘缘者，谓诸心所所缘境界。增上缘者，谓除种子，余所依。……由种子故，建立因缘；由自性故，立等无间缘；由所缘故，立所缘缘；由所依及助伴故，立增上缘。

《成唯识论》卷七对这些说法都有所发挥。所谓“依他起自性”，就是指依托众缘、尤其是因缘（种子）而生起的一切现象。《成唯识论》卷八又说：

> 此中意说，三种自性，皆不远离心、心所法。谓心、心所及所变现，众缘生故，如幻事等，非有似有，诳惑愚夫，一切皆名依他起性。愚夫于此，横执我法有无、一异、俱不俱等，如空华等，性相都无，一切皆名遍计所执。

唯识宗认为，人们遍计所执的一切现象，是有所依托的；正因为是



依他而起，所以虽有而非有，虽存在而不真实。

“依他起性”是“三性”学说的关键，它指出“遍计所执”的虚妄性，引导人们获得“圆成实”的正确认识。而所谓“依他性”，主要指种子及其现行。由于依他起性把世界一切事物、包括客观存在的所有现象，都说成是依托于种子及其现行的产物，从而顺理成章地归结为唯心、唯识。因此，唯识论乃是三性说必然导致的结论。窥基说：

> 依他，我、法名假。先显其体，实非我、法；内识所变，似我似法；虽体依他，缘起是有。而非是彼，妄情所执，实我、法性。此缘起法，无有主宰故，无作用故。
>
> 遍计所执，心外实境。由随妄情，施设为假，体实都无。非与依他，内识相似。
>
> 由内识体，是依他故；必依种子，因缘所生。非体是无，如遍计境；彼实我法，犹如龟毛。识依他有，故非彼类；即显内识，是依他有。心外实境，体性都无；此中色等，相、见二分，内识所变。不离识故，总名内识。由此真如，是识性故，亦非非有。（《成唯识论述记》卷一）

因有妄情而执著心外之境，其实心外之境系缘起而有，无有主宰。缘起的核心是内识；外境虽无，心识是有。窥基所说三性，目的还是在论证“无境有识”。

“圆成实性”，又名“圆成实自性”，“成就相”。《成唯识论》卷八曰：

> 二空所显，圆满成就，诸法实性，名圆成实。……即于彼依他起上，常远离前，遍计所执，二空所显，真如为性。……依他起上，彼所妄执，我、法俱空；此空所显，识等真性，名圆成实。

“圆”，即圆满，遍于一切现象；“成”，即成就，指不生不灭，没有变

化;“实”,即真实而非虚妄。所谓“圆成实性”,就是圆满成就一切现象的真实性;也就是在依他起性上,远离遍计所执性的谬误,认识到一切现象既无“人我”,又无“法我”(“二空”),由此获得最为真实的认识。所以,“圆成实性”实际上是真如实相的别一种说法,《瑜伽师地论》卷七十三说:“云何圆成实自性?谓诸法真如,圣智所行,圣智境界,圣智所缘。”相对于中观学派以中道论述实相,瑜伽行派则以三性解释实相,法相唯识宗继承这一思想,把圆成实性等同于诸法实相。该宗指出,人们在理解依他起性的基础上,有必要达到对现象世界本质的认识,而这一本质便是诸法实相。根据这一认识,才能在实践中完成由此岸到彼岸的转化。由此可见,三性之中,圆成实性是最终目的,它既是认识的至极,又是实践的原理。

“三性”是认识的三个步骤,由谬误而达到真实。这种认识是从现象的“存在”或“有”的角度展开的。若从“非存在”或“无”的角度看,宇宙万物可以用“三无性”来解释。“三无性”是:相无性、生无性、胜义无性。

《成唯识论》卷九概述“三无性”的偈颂曰:

> 即以此三性,立彼三无性;故佛密意说,一切法无性。初即相无性,次无自然性;后由远离前,所执我、法性。此诸法胜义,亦即是真如;常如其性故,即唯识实性。

同卷又指出:

> 云何依此而立彼三?谓依此初遍计所执,立相无性,由此体相毕竟非有,如空华故。依次依他,立生无性,此如幻事托众缘生,无如妄执自然性故,假说无性,非性全无。依后圆成实,立胜义无性,谓即胜义,由远离遍计所执我、法性故,假说无性,非性全无。

可见,“三无性”是依据“三性”而立的,即基于上述“三性”之

说，尚恐众生执著此说，因而以“三无性”显示“三性”的本质和目的。其中，“相无性”依“遍计所执性”而立，指出一切事物并无实体，体性是空，即无自性；“生无性”依“依他起性”而立，指出依众缘而生的事物只有假相，无自然所有之性；“胜义无性”依“圆成实性”而立，指出在这一认识阶段上，已远离遍计所执的“我”、“法”二性，无相空寂，一切清净，把握到了真如实相。

“三无性”是对“三性”的补充说明，目的是为了强调世俗认识的虚妄性，要求人们达到对世界本质的真实认识。《成唯识论》卷九曰：

> 即依此前所说三性，立彼后说三种无性，谓即相、生、胜义无性，故佛密意说一切法皆无自性，非性全无。说密意言显非了义，谓后二性虽体非无，而有愚夫于彼增益，妄执实有我、法自性，此即名为遍计所执。为除此执故，佛世尊于有及无总说无性。

说一切法皆无自性（“无性”），是佛的“密意”。“密意”，即不彻底、有保留的意思。也就是说，虽说一切法无性，但并非什么也没有，上述所说的“三无性”，真正要强调的无，是无“遍计所执性”，所以相应提出“相无性”；至于“依他起性”、“圆成实性”，其性则是有，所以相应提出的“生无性”、“胜义无性”其体非无。尤其圆成实性，是真有、胜义有，因为真如实相是唯一绝对真实的。但是，为了破除凡夫执著，“佛世尊于有及无，总说无性”。其实，三无性的设立，只是要从另一角度提倡并说明三性，与三性没有歧义。

中国的唯识学有两大系统。一是以菩提流支和真谛为首的旧译系统，他们在本质上都把诸识的最高本体归结为“自性清净心”，与当时遍及佛学界的“一切众生悉有佛性”的观念相通。二是玄奘新译所代表的系统，他所重点阐述的阿赖耶识是染、净的共同所依，无始俱生，而非纯净无染。旧译认为，“清净心”就是真如，即唯

识理;新译则认为,“清净心”属“佛智”范围,是契合了真如唯识理的结果,自身并非胜义。法相唯识宗的这些有异于当时其他佛学派系的主张,给宗教实践带来许多新的特点,这就是“种姓”说和“转依”说。

相传玄奘为窥基讲解唯识教义,圆测一再偷听,玄奘便允许窥基“五姓宗法,唯汝流通”(《宋高僧传》卷四《窥基传》)。这表明,“种姓”说是窥基直接受之于玄奘的理论,是法相唯识宗的独特学说。

“种姓”与“佛性”有着内在的必然联系,种姓问题的实质便是佛性问题。关于佛性问题,早在部派佛教时代已有争论,大乘佛教兴起后,发展成为佛学的根本问题、中心论题。在大乘经典中,存在着两种对立的佛性论,其一认为,一切众生皆有佛性,悉能成佛;其二认为,并非一切有情都有佛性,其中一部分终不能成佛。如《华严经》、《法华经》等都主前说,《法华经·方便品》有偈颂说:“化一切众生,皆令入佛道”;“若有闻法者,无一不成佛。”而《解深密经》、《瑜伽师地论》等则主后说。据说,玄奘西行求法重要原因之一,便是要弄明白佛性问题。他在前往伊烂那钵伐多国,途经迦布德伽蓝时,曾以花鬘占卜:“圣教称众生界中有一分无佛性者,玄奘今自疑不知有不?若有佛性,修行可成佛者,愿华贯挂尊颈项。”(《大慈恩寺三藏法师传》卷三)后来他接受了胜军的种子出于新熏说以及戒贤的涅槃毕竟无姓说,建立起“五种姓”学说。但就迦布德伽蓝占卜的有关记载看,他似乎尚倾向于“有佛性”,而且,据说玄奘也曾打算回国后予“种姓”说以适当改造,但因受戒贤责备而仍坚持“五种姓”说。

五种姓的理论依据是种子学说。法相唯识宗认为,由于阿赖耶识所藏种子并不相同,所以就有种姓之别。“种姓”在这里是借用印度种姓制度的概念,表示众生在成佛的可能性上的区别。这



五种姓是指:声闻、独觉、菩萨、不定、无姓有情。根据五种姓本身所具的不同性质种子,经修行便可证得不同的果位。如声闻种姓可证得阿罗汉果,独觉种姓可证得辟支佛果,菩萨种姓可证得如来佛果,这不定种姓所证之果不能肯定。其中特别令人注目的是,认为无姓有情种姓因完全没有佛性,故将永受业报轮回之苦,一切修行无济于事。

无姓有情不能成佛之说,与中国儒家的传统观念不符;二乘(小乘)既入无余涅槃,决定不会归转大乘之说,与当时流行的《法华经》思想有别。五种姓说表现的独断的唯心论,在很大程度上限制了人们的宗教热情,同时也不可避免地受到佛教内部各派(以天台宗为首)的多方责难。

“转依”又名“转识成智”。“转依”的“依”,在唯识家那里通常指作为染净根据的精神实体,就法相唯识宗而言则指阿赖耶识。该宗认为,通过宗教修持的“熏习”,藏识中的染污种子减弱,清净种子增强,最后转“识”成“智”,使杂染阿赖耶识变为纯净无垢识,这就是成佛。宗教实践的根本目的,是要实现认识由“虚妄”到“真实”的转变。通过特定的修行,领悟佛教的真理,有漏的八识可以转变为无漏的八识,获得四种智慧;“转识成智”的“识”是染污的有漏八识,“智”是清净的无漏八识即真如。这个根本转变的过程是在藏识即阿赖耶识上实现的,所以阿赖耶识也称为“染净依”。

转依是根据“转何识得何智门”的原则展开的,一定的识通过“转识成智”可得相应的智。据《成唯识论》卷十所说,前五识转为无漏时得“成所作智”,此智“为欲利乐诸有情”,能于十方以身、口、意三业为众生行善;第六识转为无漏时得“妙观察智”,此智“善观诸法自相、共相,无碍而转”,根据众生不同根机,自在说法,教化众生;第七识转为无漏时得“平等性智”,此智“观一切法、自他有情,悉皆平等,大慈悲等,恒共相应”,平等普度众生;第八识转为无漏

时得“大圆镜智”,此智“离诸分别,所缘行相微细难知,不妄不愚,一切境相,性相清净,离诸杂染”,如大圆镜之光明,能遍映万象,纤毫不遗。

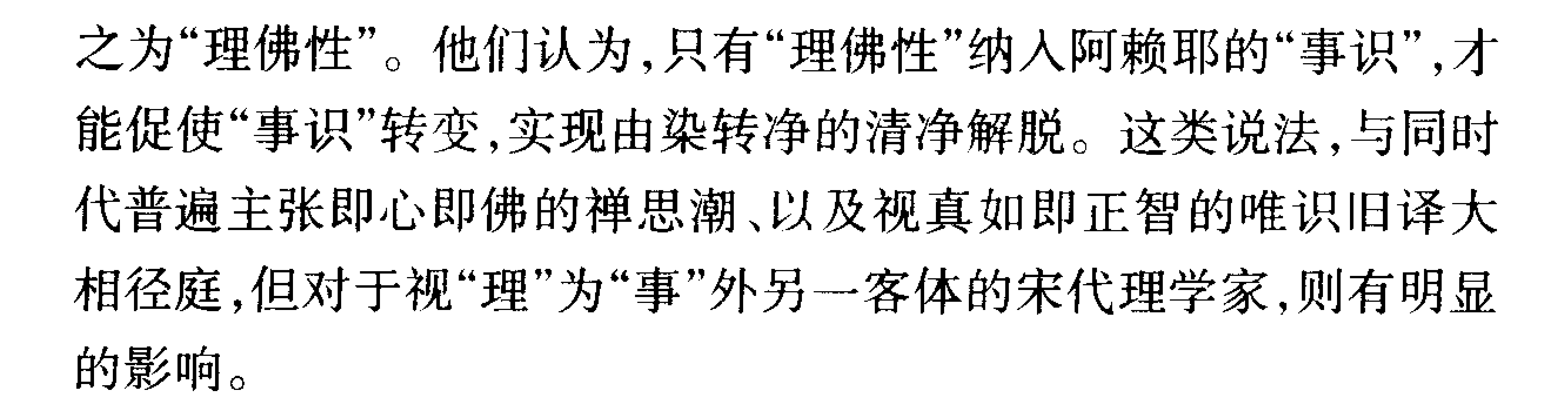
转依可分为两大类,一为染净依,二为迷悟依。据《成唯识论》卷九载:

> 依谓所依,即依他起,与染净法为所依故。染谓虚妄遍计所执,净谓真实圆成实性。转谓二分:转舍,转得。由数修习无分别智,断本识(指第八识)中二障粗重,故能转舍依他起上遍计所执,及能转得依他起中圆成实性。由转烦恼得大涅槃,转所知障证无上觉,成立唯识,意为有情证得如斯二转依果。或依即是唯识真如,生死涅槃之所依故。愚夫颠倒,迷此真如,故无始来受生死苦;圣者离倒,悟此真如,便得涅槃毕竟安乐。由数修习无分别智,断本识中二障粗重,故能转灭依如生死,及能转证依如涅槃,此即真如离杂染性。

对于缘起的现象(“依他起”),不应执为实我、实法(“遍计所执”),而应见到唯识真性(“圆成实”)。这种转依的关键,是在依他起性上,由此出发,转烦恼为涅槃,转所知障为菩提,这属于染净依。迷悟依则直接从对真如的迷悟的认识上,说明众生如何从生死之苦转到涅槃毕竟安乐。

因此,在法相唯识宗看来,染净依的依据是在藏识上,而迷悟依的依据是在真如上。前者完成由染到净的转变,后者实现从迷到悟的转变。

“转依”的本质,在有关世界观根本转变的问题,包括为何转变、如何转变等。这也是大乘佛教所有派别共同的课题。但是,由于法相唯识宗把佛智与真如分离开来,认为只有转变对“真如”之“迷”(识)为对“真如”之“悟”(智),才能转变藏识中的染分为净分,因而“真如”就成了一种似乎可以独立于识外的东西,慧沼将它称


之为“理佛性”。他们认为，只有“理佛性”纳入阿赖耶的“事识”，才能促使“事识”转变，实现由染转净的清净解脱。这类说法，与同时代普遍主张即心即佛的禅思潮、以及视真如即正智的唯识旧译大相径庭，但对于视“理”为“事”外另一客体的宋代理学家，则有明显的影响。

真唯识量

关于量论和因明的介绍，虽然不是始于玄奘，但只有经过玄奘及其弟子窥基的阐扬，才在中国传播开来，涌现出一批专门研究因明的学者和注疏。玄奘本人对于佛教因明三支作法的完善化，也有贡献，主要表现在他针对小乘正量部反对瑜伽行派“唯识无境”命题而提出的“真唯识量”中。“真唯识量”可能是《制恶见论》的核心思想，是玄奘在印度戒日王所设曲女城无遮大会上精炼出来的。

据《因明入正理论疏》卷五记载，这一“真唯识量”的具体量式如下：

> 真故极成色，不离于眼识，宗。
> 自许初三摄，眼所不摄故，因。
> 犹如眼识，喻。

关于这一三支比量，自唐初以迄现代，中国、朝鲜、日本的众多佛教学者都曾做过译释，但众说纷纭，至今未有确论。其含义十分简单：所缘（认识对象）与能缘（认识主体）不能相离，二者是同一识体上的“相分”与“见分”的关系。它的逻辑特点，是在“共比量”（立论者和敌论者双方都认许的概念）上加上了“简别”（即限制、有条件）的字眼，如“真故”、“极成”、“自许”等。这些简别词大大增强了因明立量的针对性和条件性，使其只有在同论敌论议的特殊情况下，才能判断正确与否。这一比量针对的是正量部对“唯识无境”论题的否定，所以相对于正量部的立论来说，它是正确的，不可指摘的；

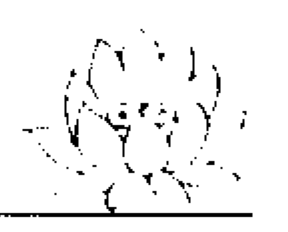
但对于非正量部来说，这些简别词就失去了一般意义。换言之，玄奘把因明的组织形式严密化了，使它更好地成为论证的工具；但因为失去了普遍性，因明在认识论上的价值反而相对降低了。

单就三支因明推论的形式和玄奘所使用的概念的明确性来说，是没有问题的。但是，命题的真假和推理形式的是否正确，并不是一回事。

法相唯识宗认为，所谓认识，先由“识”变现出被认识的部分“相分”，然后再以“识”的能认识的部分“见分”去认识这“相分”。相分和见分都属于“识”的内在组成部分。这种观点，从根本上否认了眼根的物质性及其认识能力，而把宇宙万物归结为不能离开眼识而存在的、纯主观的“识”的派生物。“真唯识量”命题的中心，是说色不离识，即客观世界离不开主观意识。这一命题本身就是颠倒的。

综上所述，由玄奘、窥基所创立的法相唯识宗，其理论体系之庞大，论证之繁琐，在世界宗教史上也属罕见，它是典型的中世纪经院哲学。他们的研究和阐述，虽有局部的创见，但基本上是对印度大乘瑜伽行派唯识学说的严格继承和反复论证。这样做的结果，一方面使原本十分繁琐的理论更为繁琐，另一方面也使原本相当精密的体系更为严谨。这一理论体系由于以上显而易见的原因，即使在佛学气氛很浓的唐代，也很难为一般人所接受，其影响仅局限于佛教界的知识分子阶层。

法相唯识宗致力于建筑象牙之塔，却忽视了对当时社会需要的适应，它的各类学说缺乏必要的社会基础。尤其在佛性问题上，它固守着即使在印度也未必受欢迎的五种姓说，从而不仅与社会脱离，而且也遭到佛教内部各派系的一致反对。外来的宗教及其思想若不与中国的社会特点和民众的需要结合，它就无法求得生存和发展的机会。法相唯识宗虽然获得最高统治者的支持，但它



在自身存在的半个世纪左右时期内，明显表现出封闭和内向的特点，其活动范围也仅限于河洛地区。

毋庸置疑，法相唯识宗的有关学说以及论证方法，也曾予中国哲学产生过重大影响，为后人留下了一笔丰硕的哲学遗产。为此，直至民国时期，尚有知识阶层提倡一种复兴唯识学的文化运动。

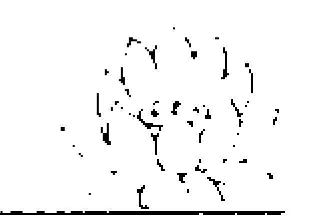
第八章 “圆融无碍”的华严宗

第一节 华严宗的传承

华严宗是唐代又一佛教宗派，它以阐扬《华严经》而得名；因创始人法藏受武则天赐号“贤首”，所以又名贤首宗。

《华严经》是华严宗所依的根本经典，它前后有过三个汉译本。一是东晋佛陀跋陀罗所译的六十卷本，三十四品，通称《六十华严》或《晋译华严》；二是唐代实叉难陀所译的八十卷本，三十八品，通称《八十华严》或《唐译华严》。上述两种译本内容大体一致，只是有“旧译”、“新译”之别；三是唐代般若所译的四十卷本，通称《四十华严》或《贞元经》，其内容仅是《华严经》中《入法界品》的别译。

《华严经》是一部大乘经典的总集名称，除以上三种译本外，尚有对其中某一品或某一部分的多种零星传译本。据法藏《华严经传记》所载，从东汉支谶翻译该经的别行本《兜沙经》（相当于如来名号品）开始，至唐代已有类似别行译本三十五部之多。其中较为重要的，有东吴支谦所译《菩萨本业经》（相当于《净行品》）；有西晋竺法护所译《菩萨十住经》（相当于《十住品》）、《渐备一切智德经》（相当于《十地品》）；有西秦圣坚所译《罗摩伽经》（相当于《入法界



品》);有姚秦鸠摩罗什所译《十住经》(相当于《十地品》)等。从翻译的频繁中,可以看出佛教界对该经的重视和关注。

就晋译与唐译比较而言,唐译本因加入了《十定品》等新的内容,篇幅扩大,品目完备,而且文义也更为清晰流畅,所以流行较广;但就宗教影响而言,特别是做为华严宗据以立宗的经典而言,则当是晋译本。华严宗的先驱杜顺和智俨生于唐译本问世之前,开创者法藏虽参加了八十卷本的翻译,但译成不久就去世了。

《华严经》基本思想,是把现实世界看作是毗卢遮那佛的显现,提倡"法界缘起"、"三界唯心"的世界观,宣传"圆信"、"圆解"、"圆行"、"圆证"等"顿入佛地"的解脱论。

《华严经》认为,整个世界为法身佛毗卢遮那所化生,而毗卢遮那佛并非在这世界之外、之上或背后,而是就在这世界之中,就是这世界本身。毗卢遮那作为佛的法身,它实际上也就是"四法界"中的"理法界"。而《华严经》所说的"理法界",是指千差万别的事物所依据的平等、同一的本体,即"真如法性",又名"如来藏"、"如来藏自性清净心"。因此,世界万物的根源,可以归之于"如来藏"。因如来藏缘起而显现世界万物,成立"法界缘起"说,"四法界"的圆融无碍学说获得了本体论的理论基础;因如来藏即是自性清净心,"心"实际也就是世界的本原,"三界唯心"之说于是而成为《华严经》的哲学世界观。事实上,《华严经》在讲到世间乃至出世间一切现象,包括一切有为法、无为法时,通常以"三界唯心"来说明法界缘起的原理。晋译《华严经·十地品》一再声称:"三界虚妄,但是心作;十二缘分,是皆依心。""心如工画师,画种种五阴;一切世界中,无法而不造。""若人欲求知,三世一切佛,应当如是观,心造诸如来。""诸佛悉了知,一切从心转;若能如是解,彼人真见佛。""如心佛亦尔,如佛众生然;心佛及众生,是三无差别。"根据这些说法,"三界唯心"说不仅包容了、而且完全可以取代毗卢遮那"法身"论、

如来藏"法界缘起"论。因此,"三界唯心"不仅能够用以说明现象世界的虚妄性,而且也能够解释众生成佛的可能性。众生之所以能够成佛,是由于"心佛众生,三无差别",众生具足如来藏,众生之心即是真如法性。但是,可能并不等于现实,要将成佛的可能变为现实,则也应把修行实践落实在成佛的主体"心"上,通过"圆行"、"圆证"达到心与佛的复合、见佛成佛。《华严经》从"不起众生,不坏众生","等观法界,无有差别"(《十忍品》)的法界平等观念出发,提倡立足于世俗生活,普遍接受各类知识,实践救助众生的菩萨行。在该经的《入法界品》中,详细叙述了善财童子为了求法,前后参拜五十三位"善知识"的过程。

成佛后的境界如何?这是《华严经》颇感兴趣的课题。

《华严经》曾具体描述释迦牟尼在菩提树下证悟成佛时的境界,说当时在释迦牟尼的心中,世界一切万有无不印现,即不仅能印现森罗万象,而且也能一时印现地狱、天堂乃至十方诸佛世界;不仅能印现一切万有的现在相状,而且也能一时印现它们的过去、未来相状。总之,在这一境界上,所有时间的和空间的、世间的和出世间的现象,都同时印现出来。旧译《华严经》在《贤首菩萨品》中,进一步把上述圆融无碍的境界描述为"海印三昧"的最高境界。所谓"海印三昧",意为于大海风平浪静之时,碧水湛然,世界万物无不印现于海面,以此喻指释迦牟尼成佛之际,心中至明至静,故而三世一切诸法无不同时印现,不相妨碍。"海印三昧"想要表达的哲学思想是,一切事物因系如来藏缘起(或名法界缘起)而显现,所以就其相互关系来说,相入相即,无穷展开,无尽圆融。一切有为法、无为法都在统一中存在,因而佛与众生、净土与秽土、佛国世界与世俗世界也交融统一。这也就是说,整个世界是一个相互联系、密不可分的整体,一切存在的个别背后都有着共同的本质,千差万别的现象实际上并无矛盾。如同一滴水兼具百川之味,不仅



差别的事法与平等的理性之间圆融无碍，而且一切差别事相之间，因同一理性之故，相互契合，处于“重重无尽”的联系之中。

根据“海印三昧”一心普现一切诸法的原理，《华严经》重点阐述了法界诸法等同一味，“一”与“多”相即相入的关系。在晋译该经《十住品》中的第七住，列举菩萨必须学习的“十法”。其中第一法就是“知一即是多，多即是一”。《初发心菩萨功德品》更说：“知一世界即无量无边世界，知无量无边世界即一世界；知无量无边世界入一世界，知一世界入无量无边世界。”这种相即相入关系，说的是一般与个别、全体与部分的无条件的、绝对的等同和统一，在方法论上虽带有某种辩证的色彩，但归根结底是不可取的。如果把它作为解脱论的一部分来对待，则意味着引导人们通过宗教实践，获取最高的神秘精神境界；在这种境界上，不存在任何矛盾差别，绝对平等无碍。《华严经》的这种“一多相即”说，后来为法藏大力发挥，构成华严宗哲学体系中极为重要的部分。

对《华严经》的研究，自东晋至梁代，在南方的一些佛教学者中已经开始；南北朝后期，南北学者的有关研究转而兴盛。北魏宣武帝曾敕勒那摩提讲《华严经》；地论师律学大家慧光兼修《华严》；隋代地论师净影慧远曾作《华严疏》七卷。其时在长安南部终南山至相寺聚居着对《华严经》颇有研究的佛教学者数十人，使该地区成为尔后华严宗的发祥地。当北周武帝展开灭佛运动时，长安僧众大多避难于终南山，至相寺便是慧光三传弟子彭渊所建，而华严宗的先驱杜顺、智正、智俨等人，都长期活动于该地区。

华严宗人认为，该宗早期的传法世系是这样的：杜顺——智俨——法藏——慧苑——法诜——澄观——宗密。但事实上，华严宗的真正创始人，应是法藏。法藏的地位，相当于禅宗真正创始人慧能的地位。但是，杜顺、智俨等人都对华严宗的成立产生过影响。

杜顺(557—640),又名法顺,俗姓杜,雍州万年(今陕西长安)人。十八岁出家,先习禅法,后学《华严》。将杜顺尊为华严初祖,此说始于宗密。在杜顺所著的《华严五教止观》中,根据佛教各种经论的不同思想,把止观分为五类,即法有我无门(小乘教)、生即无生门(大乘始教)、事理圆融门(大乘终教)、语观双绝门(大乘顿教)、华严三昧门(大乘圆教)。这一分类,置《华严经》于最高的地位,后来经智俨、法藏等人的继承发挥,终于形成华严宗独特的判教学说。在《华严法界观门》中,杜顺把《华严经》的主要思想概括为真空观、理事无碍观、周遍含容观等三个方面,后经智俨、法藏的补充发展,构成华严宗的"四法界"理论。

智俨(602—668),俗姓赵,天水(今属甘肃)人。十二岁随杜顺于终南山至相寺出家,聪慧好学,到处求教。后从至相寺智正研习《华严经》。杜顺偏重禅法,智正长于理论,他们对智俨都产生过重要影响,只是由于杜顺的社会活动能力较强,所以更为后世华严宗人所重视。智俨后来从慧光的《华严经疏》中得到启发,著《华严搜玄记》十卷、《华严一乘十玄门》一卷、《华严孔目章》四卷、《华严五十要问答》二卷等。其中,《华严搜玄记》是对《华严经》的解释,成为后来法藏《华严探玄记》的基础;《华严一乘十玄门》建立"十玄缘起"的学说,所述"十玄门"被人称为"古十玄"(相对于法藏的"新十玄"而言);《华严孔目章》论述《华严经》的纲要,把一切佛教流派分为小、始、终、顿、圆五位差别,直接影响了法藏"五教判教"理论的建立;《华严五十要问答》则择要解释《华严经》的部分教义。通过这些著作,构画出了华严宗的主要理论框架。

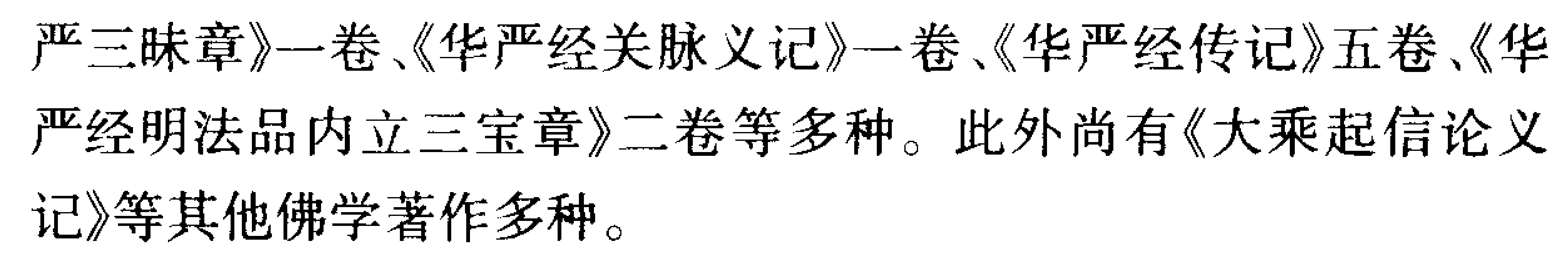
智俨弟子很多,著名的有怀齐、义湘、法藏等。其中义湘是新罗人,学成回国后,奉旨于太伯山(在今韩国庆尚北道)建浮石寺,传播《华严》教义,号称"海东华严初祖"。将《华严经》从宗教哲学方面予以全面系统阐述,并由此而形成一股强大宗派势力的,则是



法藏。

法藏(643—712),先世为康居人,故俗姓康,号“康藏法师”。出生于长安。十七岁起奉佛求法,研读大乘方等经典,后师事智俨和尚。听讲《华严经》。曾参加玄奘译场,后因与笔受、证义、润文的见解有异而退出译场。他的创宗活动是在武则天执政时期完成的,曾受武则天的直接支持。咸亨元年(670),武则天舍宅为太原寺,广度沙门,法藏正式出家,受沙弥戒,登座讲经。先后于太原寺、云华寺讲晋译《华严经》。武则天命京城十大德为之授具足戒,并赐号“贤首”,故人称“贤首大师”。此后,他广事讲说,勤于著述,并参与译事。证圣元年(695),实叉难陀在洛阳大遍空寺重译《华严经》,法藏奉诏笔受。圣历二年(699),受诏于洛阳佛授记寺宣讲新译《华严经》,据载,当他讲到《华藏世界品》时,堂宇震动,武则天特下敕以褒奖,以为是“如来降迹”。敕云:“昨请敷演微言,阐扬秘赜。初译之日,梦甘露以呈祥;开讲之辰,感地动以标异。斯乃如来降迹,用符九会之文;岂朕庸虚,敢当六种之震。披览来状,欣惕于怀。”(《宋高僧传》卷五《法藏传》)后被请入长生殿,专为武则天讲新译《华严经》,使对方理解“十重玄门”、“六相圆融”等华严教义,法藏以殿前金师子为喻,层层剖析演义,径捷易解,“帝遂开悟其旨”。法藏的这一讲授内容,后由其弟子加以整理,即成《华严金师子章》,概括了华严宗的基本论点。

法藏一生,前后讲述旧译、新译《华严经》三十余遍,并参与《华严经》、《楞伽经》、《大宝积经》、《金光明最胜王经》等重要经典的译场证义。他的有关华严的著作很多,除《华严金师子章》外,尚有:《华严经探玄记》二十卷、《华严经旨归》一卷、《华严策林》一卷、《华严经文义纲目》一卷、《华严一乘教义分齐章》(即《五教章》)四卷、《华严问答》二卷、《华严义海百门》一卷、《华严游心法界记》一卷、《修华严奥旨妄尽还原观》一卷、《华严经普贤观行法门》一卷、《华



严三昧章》一卷、《华严经关脉义记》一卷、《华严经传记》五卷、《华严经明法品内立三宝章》二卷等多种。此外尚有《大乘起信论义记》等其他佛学著作多种。

与法藏同时代、以研究新译《华严经》著称的李通玄(635—730),洞精儒释二典,善以《易经》会通《华严》,但他本人不属华严宗。他常居山石林泉之间,远离城市之喧嚣,世人尊称为"李长者"。他所撰《新华严经论》四十卷影响悠久,于宋代深为禅者所欢迎;直至明代,李贽、方泽等学者也都从这部论著入门。他另有《华严经会释论》十四卷、《略释新华严经修行次第决疑论》四卷等华严著述多种。

法藏弟子众多,所谓"从学如云,莫能悉数",宏观、文超、智光、宗一、慧苑、慧英等"名雷于时,迹露于后"(崔致远《法藏和尚传》)。其中又以慧苑为上首。慧苑著《续华严经略疏刊定记》十五卷,因对师说有所修正,故后来被澄观指为异端。慧苑与其师说的最大分歧是在判教方面。他将原来小、始、终、顿、圆的"五教"说改为迷真异执、真一分半、真一分满、真具分满的"四教"说,又将"十玄缘起"说改为"十种德相"和"十种业用"两重。慧苑弟子有法诜等,法诜以《华严经》、《菩萨戒》、《起信论》为教旨,撰《华严仪记》十二卷。法诜的弟子便是著名的澄观。法藏的另一名弟子高丽国僧侣审详,传华严教义至日本,被视为日本华严宗的初祖,并著有《华严起信观行法门》一卷。

澄观(738—839),俗姓夏侯,越州山阴(今浙江绍兴)人。十一岁从宝林寺霈禅师出家,早年遍历名山,四方求学,研习各宗典籍。后在法诜处探究《华严》之学,深得《华严》玄旨。此后又就湛然修习天台止观,并从慧忠、道钦等禅师谘决牛头禅学。三十九岁后长住五台山大华严寺,专行方等忏法,主讲《华严经》,以为"文殊主智,普贤主理,二圣合为毗卢遮那;万行兼通,即是《华严》之义。"



(《宋高僧传》卷五《澄观传》)他将佛菩萨崇拜与《华严》教义密切结合起来,从而强化了五台山和峨嵋山作为文殊、普贤圣地的地位。贞元十二年(796),澄观应诏入长安,参加般若译场的译经活动,协助完成四十卷本《华严经》的翻译。他长于讲经、注疏,为朝廷和大臣所重。传说他于内殿为德宗讲经时,"以妙法清凉帝心",受赐号"清凉",故世称"清凉国师"。

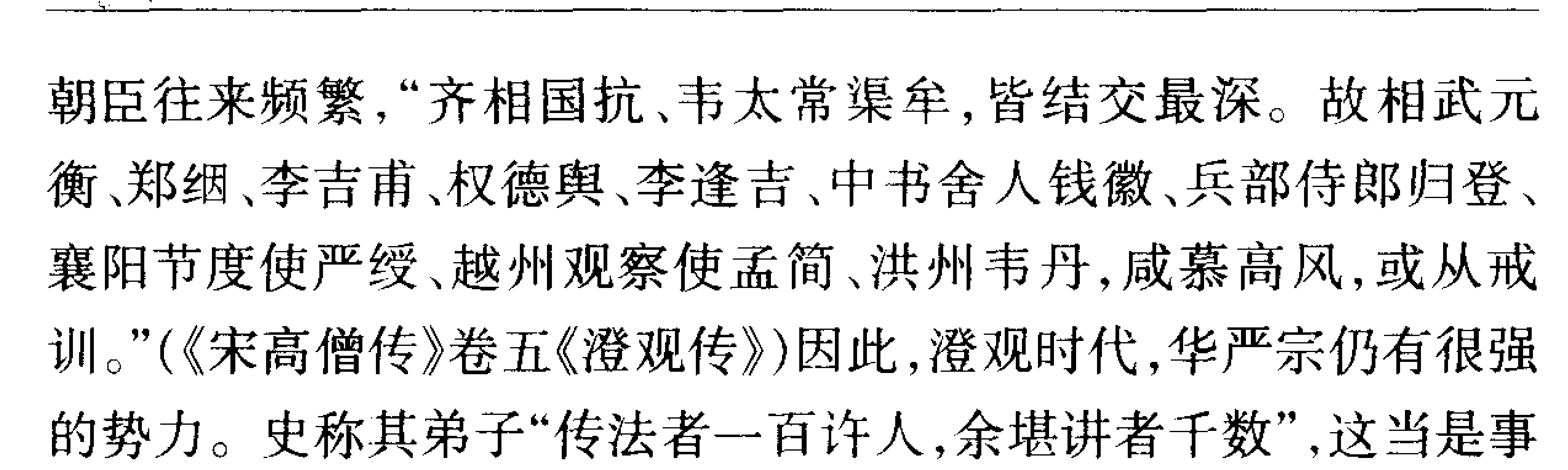
澄观未曾亲承法藏的传授,因他以恢复华严宗正统为己任,于中兴华严有功,故被后世尊为华严四祖。但是,由于澄观参学广泛,思想驳杂,除了华严之学,还有天台、禅等派系的观点,与法藏体系已有明显差别。如他把当时正在兴起的南北禅宗学说视作顿教,并取天台宗"一念三千"性具说补充华严性起说。这些变化,体现了中唐以后佛教诸宗相互渗透的总趋势。尤其是他把禅宗思想引入华严教法,开了教禅融合的先河,在佛教史上有深远影响。他自述提倡教禅融合的目的,认为:

> 造解成观,即事即行;口谈其言,心诣其理。用以心传心之旨,开示诸佛所证之门;会南北二宗之禅门,摄台衡三观之玄趣;使教合忘言之旨,心同诸佛之心。(《华严疏钞》卷二)

这一思想到他弟子宗密时获得进一步发展,形成典型的教禅融合的思想体系。

澄观著作也很多,疏记等约有四百余卷,被称作"华严疏主"。主要有:《华严经疏》六十卷、《华严经随疏演义钞》九十卷(以上两部合刊为《华严疏钞》一百五十卷)、《华严法界玄镜》二卷、《华严经略策》一卷、《三圣圆融观门》一卷、《华严经纲要》三卷、《贞元新译华严经疏》十卷等。

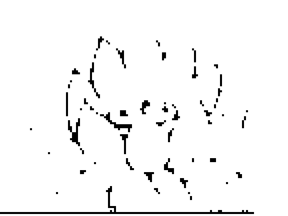
法藏与武则天皇帝以及朝廷显贵有密切的联系,华严宗的创立与武氏政权的支持不能分开。澄观则受德宗、顺宗、宪宗的礼遇,据载,"顺宗在春宫,尝垂教","洎至长安,频加礼接"。他又与



朝臣往来频繁,“齐相国抗、韦太常渠牟,皆结交最深。故相武元衡、郑絪、李吉甫、权德舆、李逢吉、中书舍人钱徽、兵部侍郎归登、襄阳节度使严绶、越州观察使孟简、洪州韦丹,咸慕高风,或从戒训。”(《宋高僧传》卷五《澄观传》)因此,澄观时代,华严宗仍有很强的势力。史称其弟子“传法者一百许人,余堪讲者千数”,这当是事实。其中,宗密、僧睿、宝印、寂光四人号称门下“四哲”,而承绪其法统者即宗密。

宗密(780—841),俗姓何,果州西充(今属四川)人。家本豪盛,少年时熟读儒书,后以为传统儒家学说不能解决人生根本问题,便转而志向佛教。唐宪宗元和二年(807),偶遇遂州大云寺道圆禅师(禅宗荷泽神会的三传弟子),言下便契,从之出家,禀受禅法。翌年,奉道圆之命竭见益州圣寿惟忠禅师;不久又在惟忠的启发下,北上洛阳,拜访奉国寺神照禅师。宗密在神照处首次接触到华严宗经典,即杜顺所著《华严法界观门》。元和五年(810),宗密游学至襄阳,遇澄观弟子灵峰,从受澄观所著《华严经疏》,自此而由禅转向华严。于是他修书澄观,述门人之礼,得澄观应允。不久即亲赴长安,拜谒澄观,并侍奉左右数年。元和十一年(816)后,时常往来于终南山与长安之间;其后又常住终南山草堂寺之南的圭峰兰若,专心从事诵经、修禅和著述,故世称“圭峰宗密”。大和二年(828),文宗诏宗密入宫,邀至内殿,问佛法要义,赐紫色袈裟,并赐号“大德”。此后又多次被诏入内殿问法。在政治上,宗密赞成君权对宦官势力的打击,为宰相李训所重,曾遭仇士良逮捕;在思想上,宗密着力调和教禅二派和儒释道三家的对立,得知于相国裴休,对于佛教的发展趋向,影响深远。卒后,宣宗追谥“定慧禅师”。

宗密的著作也很多,大致可以分为三类。其一是弘扬《华严经》的,如《华严行愿品随疏义记》六卷、《华严行愿品疏钞》六卷、《注华严法界观门》一卷、《注华严心要法门》一卷、《华严原人论》一



卷等;其二是关于禅宗的,如《禅源诸诠集》一百卷、《中华传心地禅门师资承袭图》一卷;其三是发挥《圆觉经》思想的,如《圆觉经大疏》十二卷、《圆觉经大疏释义钞》十三卷、《圆觉经略疏》四卷、《圆觉经略疏钞》十二卷、《圆觉经道场修证仪》十八卷。此外,他对《金刚经》、《盂兰盆经》、《起信论》等经论,也各有疏注。

宗密被后世尊为华严五祖,但他的思想不再是单纯的华严教义,而是融合了禅宗思想。

在《原人论》中,宗密提出了他的"五教"说,即把全部佛教分为人天教、小乘教、大乘法相教(即大乘有宗)、大乘破相教(即大乘空宗)、一乘显性教等五个方面。这一判教说与法藏有着显著的区别,法藏的第五"大乘圆教"专指华严宗,宗密则合华严和禅为一,归之为"一乘显性教"。

宗密的教禅一致的思想建立在教理阐述和修行实践相结合的原则基础上。他认为,"经是佛语,禅是佛意,诸佛心口必不相违",历来祖师"未有讲者毁禅,禅者毁讲"的(《禅门师资承袭图》)。从而他提出要以教之三种与禅之三宗对应的理论,说:

> 三教三宗是一味法,故须先约三种佛教,证三宗禅心,然后禅教双忘,心佛俱寂。俱寂即念念皆佛,无一念而非佛心;双忘即句句皆禅,无一句而非禅教。(《禅源诸诠集都序》卷一)

具体说,"三教"是指密意依性说相教、密意破相显性教、显示真心即性教;"三宗"是指息妄修心宗、泯绝无寄宗、直显心性宗。"三教"与"三宗"由浅入深,一一相互对应,"然后总会为一味",达到完全融合统一。这一以三教与三宗一一对应的理论是一种典型的教禅调和融合思想,正如裴休指出的那样,宗密之说,是要:

> 以如来三种教义,印禅宗三种法门,融瓶盘钗钏为一金,搅酥酪醍醐为一味;振纲领而举者皆顺,据会要而来者同趋。

(《禅源诸诠集都序叙》)

即其意义不只是在调和教禅,而且要调和佛教一切宗派。宗密时代,禅宗开始兴盛,而其他各宗渐趋衰退,不仅教家与禅门有门户之见,就是禅门内部也各立旗帜。宗密的教禅一致理论,是要从根本上解决这些矛盾。为此,他曾在《禅源诸诠集都序》中,提出所谓"十所以"即十条融合调和的理由,把这十条理由合起来看,就是他所说的"证师说符于佛意"。宗密认为,经教是佛所说道理的文字记录,而禅则是体现这种佛说道理的修行实践,两者完全统一,并非分离。这样,他就为教禅诸家提出了一个共同的标准,这标准就是佛教的经论。他说,虽然佛经在文句上不尽一致("文或敌体相违"),但如果把它们看作全是佛意的体现,是从佛心流出("义必圆通无碍"),那么就不仅能会通经论,而且也能统一禅教("备寻一藏,即句句知宗")。他又说:"以佛语各示其意,各收其长。"(《禅源诸诠集都序》卷一)就是要从佛教的根本利益出发,把形形色色的佛教宗派统归于"佛说"和"佛意"相一致的总体系之下。

宗密于教最尊华严,于禅最重荷泽。在他看来,华严宗是教家学说的顶峰,它包括并超过其他各家学说;荷泽禅是禅门思想的至极,是慧能禅宗的正统,也是达摩禅法的嫡传。因此,三教与三宗的统一配合,其最高境界应是华严与禅的圆融,华严禅的成立可以取代其他一切教家和禅门。荷泽宗和华严宗之所以能包容其他所有佛教学说,是因为它们都确认"真心"的存在,并以此为标准对其他学说进行"全拣"、"全收"。从修习的角度看,荷泽宗和华严宗也比较完善,即都主张顿悟渐修,在共同的顿悟渐修说的基础上,华严与荷泽也得以统一,形成"顿悟资于渐修"的华严禅。

自南北朝以来,佛教内部就存在以讲解经典义理为专业的法师(教),与专重禅行实践的禅师间的矛盾,有时达到互相攻讦、势不两立的地步。天台宗曾用"止观双行"进行融会,但作为佛教的



整体学风，只有到了宗密，才有了根本的转变。

更广义的华严禅，是宗密所提倡的三教合一论。在此之前，佛教界的三教合一思想大多属泛泛而论，宗密则提出了具体的理论证明。在宗密的判教学说中，把儒、道两教判为最低层次，认为它们的理论最为浅显，但与佛教各派系一样，也都从一心流出，因而三教都融合于一心。这种融合是以佛教为中心，对儒、道二教的融合。

宗密认为，佛学也是以对人的研究为中心的，它的重点是探讨人生问题，尤其是人的本原问题。《原人论》的用意，就是要以华严的"原人"说为根据来说明人的本原。人的本原是什么？那就是"本觉真心"，又名佛性，又名如来藏。既然"本觉真心"是人的最本质的根源，从而三教合一也就应以佛教学说为中心展开。佛教学说中最能体现佛的教导的是华严宗，华严圆融学说不仅能包容佛教一切宗派思想，而且也能融会儒、道二教思想。《原人论·序》说：

> 孔老释迦，皆是至圣；随时应物，设教殊途；内外相资，共利群庶。策勤万行，明因果始终；推究万法，彰生起本末。虽皆圣意，而有权有实。二教唯权，佛兼权实。策万行，惩恶劝善，同归于治，则三教皆可遵行；推万法，穷理尽性，至于本源，则佛教方为决了。

这样，他就把佛教内部诸宗的统一，进一步推广到了儒、释、道三教的调和一致，成为中唐以后逐渐形成的三教合一思潮的一部分。

宗密卒后四年，遭遇唐武宗会昌灭佛(845)，经此法难，华严宗与其他宗派一样，受到沉重打击，迅速衰落。直至宋初，出现长水子璿、晋水净源两位华严学者，华严宗方有复兴迹象。子璿曾从天台宗灵光洪敏学《楞严》，又从禅宗琅琊慧觉学禅法，后又专究《华严》，所以他的华严思想比较芜杂，但以传承宗密的圆融学说为重点。净源曾从五台承迁、横海明覃受学《华严》，后则师事子璿，听

受《楞严》、《圆觉》、《起信》等经论。净源以恢复华严地位为己任，在他努力下，华严宗有所起色。净源弟子之一为高丽义天，他曾从高丽携带许多中国已经佚失的华严宗有关章疏入宋，有力推动了该宗的复兴。学成后，又携带佛典及儒书一千卷回国，使华严宗在高丽获得发展。其后，道亭、观复、师会、希迪先后注解法藏的《华严一乘教义分齐章》，世称宋代华严"四大家"。南宋初，由于义和奏请准许华严著述入藏，并由高丽取得此地已佚智俨、法藏的有关著述，使华严义学在南宋时期仍相继不辍。但就华严宗的影响而言，历宋元明清四朝，不断消沉；直至近代，其间虽有教内外不少学者试图复兴，但仍已无济于事。

第二节 "法界缘起"的哲学体系

华严宗用来解释宇宙发生和人生现象的基本理论是"法界缘起"说，由"法界缘起"而说明宇宙万物、世间出世间的圆融无碍。

什么是"法界"？法界，定义为总相（共性、一般）和诸法之"因"，具体指"真如"、"如来藏自性清净心"或"无二真心"、"本原真心"。据说这种清净心由于忽然起念、引生阿赖耶识，随缘从而生起世界万有、善恶染净；人之成佛或堕落，也都依据这一真心而定。这是法界作为诸法之"因"的本体意义。但是，这样的心体，并不是孤立的自存，它还贯彻在一切事物和一切行为中，成为个别现象的共同本质，被称为"心性"或"法性"。这是法界作为诸法"总相"的共性意义。法藏说：

> 法界是所入。"法"有三义：一是持自性义，二是轨则义，三是对意义。"界"亦有三义：一是因义，依生圣道故，又《中边论》云：圣法因为义故，是故说法界。圣法依此境生，此中因义



是界义；二是性义，谓是诸法所依性故，此经上文云法界，法性辨亦然故也；三是分齐义，谓诸缘起相不杂故。(《华严经探玄记》卷十八)

澄观也说：

此经以法界缘起、理实因果不思议为宗也。法界者，是总相也，包事包理，及无障碍，皆可轨持，具于性分。缘起者，称体之大用也；理实者，别语理也；因果者，别明事也。此经宗明，修六位之圆因，契十身之满果，一一皆同理实，皆是法界大缘起门。(《大华严经略策》)

表达虽有差别，但都以真如法性为宇宙万物的本原、众生成佛的根源。宗密则把法界归于本心，强调真心是本来觉悟的，是一切众生都具有的。

由上所述，法界缘起也就是"真如缘起"、"性起缘起"。法界缘起的结果，各种现象互为因果，相即相入，圆融无碍，处于重重无尽的联系之中，因此又称作"无尽缘起"。

法界缘起说是华严宗学者以《华严经》的"无尽圆融"思想为出发，吸收《大乘起信论》真如缘起理论，以及天台宗、唯识宗的某些观点而建立起来的。法藏曾对华严宗的基本义理归纳为四个方面：三性同异义，缘起因门六义法，十玄缘起无碍法，六相圆融义(见《华严一乘教义分齐章》卷四)。前两门论法界缘起的根据，后两门述法界缘起的内容。澄观则将法藏的法界缘起思想系统化，明确提出"四法界"说。

法藏在《起信论义记》里说："如来藏随缘(起念)成阿赖耶识，此则理彻于事也；亦许依他缘起无性同如，此则事彻于理也。"他把作为世界本体和事物本质的"如来藏"概括为"理"，把代表现象世界个别事物的"阿赖耶识"概括为"事"，然后用"理事"这对中国哲学的抽象范畴发挥他的主张，使华严宗的思想大大超出了他们所

继承的地论师和所依据的《起信论》,创建了新的理论体系。“理”为诸法之“体”,“事”是一体之“用”,于是产生了“体用”这对范畴。“理”是事物的“总相”,“事”则是事物的“别相”;“总”、“别”在大多数情况下,被当作一般(共性)与个别(个性)来运用,有时也当作全体与部分看待。“理”在事曰“性”,“事”或曰“尘”;“性”与“尘”的关系,相当于本质与现象、一般与个别的关系。“理”是全体,是“一”;“事”是全体的组成部分,简称“多”或“一切”。“一”与“多”或“一”与“一切”,完整地表示整体与部分的关系。但是,“十”是《华严经》特别崇拜的数字,往往代表“圆满”,成为“理”的象征。“一”是“十”的构成部分,又有“事”的含义。这样,为了从多方面多层次说明“理事”关系,华严宗人创造了许多成对的概念,如主与伴、全与分、正与依、同与异、成与坏、摄与彻,以及力与无力、缘与待缘,相即相入、含受自在等,大大丰富了整个佛学的内容。

华严宗人概括理、事以及它们之间的相互关系,形成“四法界”说。“四法界”说是华严宗法界缘起体系的核心。澄观说:

> 言法界者,一经之玄宗,总以缘起法界不思议为宗故。然法界之相,要唯有三,然总具四种:一事法界,二理法界,三理事无碍法界,四事事无碍法界。(《华严法界玄镜》卷一)

据澄观解释,“法界”的“界”有“分义”和“性义”两种不同含义;“分义”以释“事”,性义以释“理”,所以首先有“事法界”和“理法界”之分。他说:

> 事法名界,界则分义,无尽差别之分齐故。理法名界,界即性义,无尽事法同一性故。无碍法界,具性、分义,不坏事理而无碍故。(《华严法界玄镜》卷一)

在“事法界”和“理法界”的基础上,有“理事无碍法界”、“事事无碍法界”。故他又说:

> 无碍法界,具性、分义,不坏事理而无碍故。第四法界,亦



具二义，性融于事，一一事法，不坏其相，如性融通，重重无尽故。（《华严法界玄镜》卷一）

因此，“事法界”乃是指宇宙万有，千差万别的事物，它们一一差别，分界不同。但它们决不是独立于意识之外的客观存在，而只是“依心而起”、体现真如佛性的假象。这一“事法界”也指人们的初级认识。“理法界”是指一切事物的共同本质，所谓“无尽事法同一性故”；“同一性”即共同本质。“理”并非指事物的规律，而是指事物的本性、本体。这一“理法界”也特指人们对“空性”的认识。

“理事无碍法界”是指现象与本体无二无别，圆融无碍；“无碍”也就是统一。法藏认为，理与事的关系是体与用的关系，体用是相即的，他说：

事虽宛然，恒无所有，是故用即体也，如会百川以归于海。理虽一味，恒自随缘，是故体即用也，如举大海以明百川。由理事互摄，故体用自在。（《华严义海百门》）

可见这一关系建立在真如缘起的基础上，是对真如缘起说的发挥。因此，法藏进而认为，“理遍于事”，“事遍于理”，其中起根本作用的是“理”。这一思想开始了华严宗对真谛唯识学的特殊概括。《华严发菩提心章》阐述说：

能遍之理，性无分限；所遍之事，分位差别。一一事中，理皆全遍，非是分遍。何以故？以彼真理，不可分故。

能遍之事，是有分限；所遍之理，要无分限。此有分限之事与无分限之理，全同，非分同。何以故？以事无体，还同理故。（《华严发菩提心章》）

这就是说，真如本体不可分割，它通彻于每一有分限的事物中；同时，事物虽有分限，却全同于理，每一具体事物都摄真如本体全尽。理事的这种圆融无碍关系，就是“一即一切，一切即一”（《华严义海百门》）。同一本体显现为纷然杂陈的各种事物，是为“一即一切”；

千差万殊的事物归结为同一本体,是为“一切即一”。华严宗的“理事无碍”,其内在的意义,是要说明本体世界与现象世界的统一性,进而揭示宗教生活与世俗生活的圆融一致性。

“事事无碍法界”,指现象与现象间的圆融统一。这是最能显示华严宗理论特色的说法。事与事本身不能圆融,必须通过理体实现,所以事事圆融无碍应当建立在理事无碍基础上。由于理事无碍,从而使由理体(真如)缘起的任一事物与他事物也圆融无碍。法藏说:

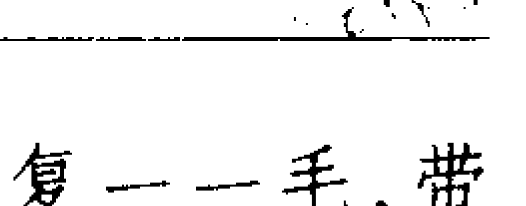
> 事无别事,全理为事。……谓诸事法,与理非异,故事随理而圆遍,遂令一尘普遍法界;法界全体遍诸法时,此一微尘亦如理性,全在一切法。(《华严发菩提心章》)

这就是说,事本相碍,大小等殊,自性各异;理则包遍一切,如空无碍,以理融事,全事如理。由于诸事含融一理,所以万有之间就构成“相即相入”关系,你中有我,我中有你,层层无尽,“圆融无碍”。在这一意义上,“法界缘起”也即“无尽缘起”。“事事无碍法界”的确立,可以更有效地证明诸佛与众生的交彻,净土与秽土的溶融,彼岸与此岸的相即;使人们认识到生死即是涅槃,烦恼便是菩提。

为了说明“事事无碍”原理,法藏曾“为学不了者设方便,取鉴十面,八方安排,上下各一,相去一丈余,面面相对,中安一佛像,燃一炬以照之,互影交光。学者因晓刹海涉入无尽之义”(《宋高僧传》卷五《法藏传》)。每一镜中,不止有其他镜中的影,而且还有其他镜中的影中影。因陀罗网也是这样,珠网上的每颗宝珠映现一切宝珠,又映现一切宝珠中的一切珠影,交相辉映,重叠无尽。

为了使人增强感性认识,更好弘扬他的圆融无碍教义,法藏常以类似的比喻展开形象化说法。他在为武则天讲《华严经》“法界缘起”说时,特以殿前金师子为例,说:

> 师子眼、耳、支节,一一毛处,各有金师子;一一毛处师子,



同时顿入一毛中。一一毛中,皆有无边师子;又复一一毛,带此无边师子,还入一毛中。(《华严金师子章》)

意思是说,金师子的眼、耳以及四肢关节,凡是有毛的部位,每一根毛中都各自具有金师子;而所有的毛中的所有师子,又同时包容于一根毛中。因此,每一根毛中,都具有无量数的师子;而每一根毛又带着其他所有毛中所摄受的无量数师子,还归于一根毛中。这样,金师子的每一根毛都因有无量数师子,故而交互涉入,重重无尽。这一比喻要表达的思想是:现象世界中的每一事物都是“理”的完整体现,本体之“理”摄尽一切事物,所以也可以说每一事物都含容一切事物;进而可以说,某一事物不但含容了一切事物,而且还含容了每一事物中所含容的一切事物。同样,其他任何一事物所含容的一切事物,也各自含容一切事物。这就是“事事无碍”。

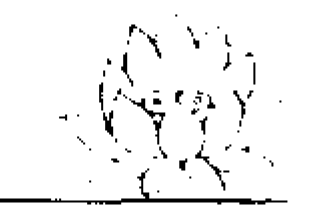
综上所述,“法界缘起”论的重心落在“四法界”中的“理事无碍法界”和“事事无碍法界”上。它所要说明的根本道理是:世界的一切都是真如本体的映象或体现,它们在真如之体的作用下,互为补充,圆融统一;现实世界原本没有矛盾差别,是一个和谐的、完美的世界。法藏说,领会了这一道理,“当知一尘即理即事,即人即法,即彼即此,即依即正,即染即净,即因即果,即同即异,即一即多”(《修华严奥旨妄尽还源观》)。在这基础上,再“广修万行,称理成德,普周法界而证菩提”(同上),获得最高的精神境界。

在“四法界”之上,华严宗又提出了“一真法界”这一最高范畴。“一真法界”是由澄观总结出来的。澄观把“一真法界”说成是“统该万有,即是一心”;在一真法界下,再演衍出四种具体的法界。后来,宗密继承并发挥这一思想,把一真法界与本觉真心加以联系,说:“一真者,未明理事,不说有空,直指本觉灵源。”(《圆觉经大疏》卷中之一)这样的一真法界,与《大乘起信论》中所说的“一心”大体相当。其中的理法界和事法界相当于一心之“二门”。宗密曾说:

“《起信论》中于此一心，方开真如、生灭二门，此明心即一真法界”（《普贤行愿品疏钞》卷一）。

宗密又认为，一真法界具有“缘起”和“性起”两种功能。“缘起”侧重于从宇宙论方面讨论万物如何生成，意为法界具有缘起万法的功能，没有一法不由一真法界生起。“性起”即“称性而起”，侧重于从本体论角度说明法界与万法的体用关系，意为法界为万法本体，称性而起为宇宙万法，却不碍自性空寂。性起万法意味着，在真性之外，别无一法真实存在，因而诸佛能与众生融通，净土能与秽土交彻，万法相互含容，即宗密所谓“尘尘悉包含世界，相即相入”（《普贤行愿品疏钞》卷一）。所以，一真法界是纯粹的精神实体，最高本体；尘尘刹刹之所以“相即相入”，最终归结为一真法界的“性起”万物功能。

华严宗的法界缘起说，在宗密时代因禅宗的崛起而更加系统化、成熟化。宗密论理事无碍，将理与事的关系分析为五种不同情况，以表达本体与现象之间相互对立而又相互统一的辩证联系。这五种情况是：一、理事相遍，指理与事相互渗透；二、理事相成，指理与事互相依存；三、理事相害，指理与事存在着相互否定对方的因素；四、理事相即，指理与事普遍相互联系统一；五、理事相非，指理与事具有各自的特点。宗密论事事无碍，则将万物之间的关系归纳为“法义体用”、“周遍”、“含容”三种情况，并把这三种情况分别称为“理如事门”、“事如理门”、“事合理事门”。其中，周遍关系也就是互入关系，指事物之间的普遍“互入”，其理由是“诸事法与理非异”，所以“事随理而周遍”（《圆觉经大疏释义钞》卷八之下）。因为它建立在真如缘起的基础上，所以名“事如理门”。又，含容关系指事物之间普遍相互包容含摄的关系。宗密把这种关系表述为“一中一”、“一切中一”、“一中一切”、“一切中一切”四句，这四句全面、系统概括了华严宗的事事无碍学说，把华严宗的圆融思想推到



了极处。当然,宗密的上述思想,在很大程度上,是要为禅教一致、三教融合的圆融哲学体系提供论证的依据。

为进一步阐述法界重重无尽缘起之说,华严宗又建立起"六相圆融"说和"十玄无碍"说。

六相圆融说

"六相圆融"又名"六相缘起"。这一学说源于《华严经》的《十地品》。在世亲所著《十地经论》中,曾对此有所阐述。他根据所谓菩萨行用六种方便构成广大无量无杂的观点,提出了一个应该遵循的格式,即以"六相"作为一种法门,来说明经文每一种十句式(此十句式是《华严经》的行文特点)的关系,并理解每一种十句式的内容。这"六相"是:总、别,同、异,成、坏。用它来理解十句,就是说,如第一句是总相,其余九句是从第一句分化出来的别相;第一句因为是总相,所以也就是同相,其余九句则是异相;第一句也是成相(略相或合相),其余九句则是坏相(广相或开相)。以此类推,经中其余各种十句也都可以这样理解。智俨由此受到启发,从这一格式中推论出法界缘起的诸法相貌也不外乎六相三对,因而开始应用六相来说明一切缘起现象及其相互之间的关系。至法藏时,这一学说进一步得到了完善。

法藏在《华严金师子章》中,以金师子为喻,说明六相关系。他说:

> 师子是总相,五根差别是别相;共从一缘起是同相,眼耳等不相滥是异相;诸根合会有师子是成相,诸根各住自位是坏相。

意思是说,师子是总相,它具足了眼、耳、鼻、舌、身等五根;相对于师子的总相,构成师子的眼、耳、鼻、舌、身五根各各差别不同,是为别相。五根同一缘起,相依相待,形成师子,是同相;但五根差别不

同,不相混乱,是异相。五根和合而成师子,是成相;五根又各自不失其本相,各住自位,是坏相。这是法藏从六个方面对金师子缘起的六种相状的说明。师子既是总相,又是同相、成相,五根是别相,又是异相、坏相。法藏认为,从法界缘起角度看,师子与五根之间的关系是相即相入,圆融无碍,不可分离,形成一个圆满的有机整体,所以名之为"六相圆融"。

金师子是形象的比喻,其实一切事物都具有这六相,且六相无不圆融相摄。法藏说:

> 一即具多名总相,多即非一是别相。多类自同成于总,各体别异现于同。一多缘起理妙成,坏住自法常不作。唯智境界非事识,以此方便会一乘。(《华严金师子章》)

又说:

> 总相者,一含多德故;别相者,多德非一故。别依止总,满彼总故。同相者,多义不相违,同成一总故;异相者,多义相望,各各异故。成相者,由此诸缘起成故;坏相者,诸义各住自法不移动故。(《华严一乘教义分齐章》卷四)

这些都是从六相的含义和特点上说的,但说六相的目的则在"方便会一乘"。这"一乘"指华严一乘圆教。所以法藏归纳六相的圆融特色,也就是要弘扬华严一乘圆教,给它以特殊的地位。法藏说:

> 法界缘起,无尽圆融,自在相即,无碍熔融,乃至因陀罗无穷理事等。此义现前,一切惑障,一断一切断,得九世十世惑灭;行德即一成一切成,理性即一显一切显。并普别具足,始终皆齐,初发心时,便成正觉。良由如是法界缘起,六相熔融,因果同时,相即自在,具足逆顺。因即普贤解行,及以证入;果即十佛境界,所显无穷,广如《华严经》说。(《华严一乘教义分齐章》卷四)

六相圆融,其理论意义在于论证"一成一切成"、"一显一切显"的法

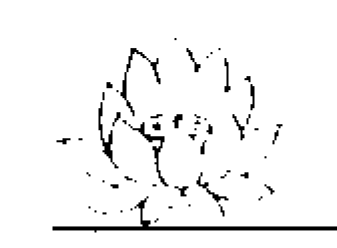


界缘起无碍思想;其实践意义则在于使众生于初发心时"便成正觉",证入"十佛境界"果。

法藏还以房舍与椽瓦的关系为喻,进一步说明"六相圆融"的思想。他写道:

> 缘起法一切处通,今且略就缘成舍辨。问:何者是总相?答:舍是。问:此但椽等诸缘,何者是舍耶?答:椽即是舍。何以故?为椽全自独能作舍故。若离于椽,舍即不成;若得椽时,即得舍矣。问:若椽全自独作舍者,未有瓦等亦应作舍?答:未有瓦等时,不是椽,故不作,非谓是椽而不能作。今言能作者,但论椽能作,不说非椽作。何以故?椽是因缘。由未成舍时,无因缘故,非是椽也。若是椽者,其毕全成;若不全成,不名为椽。(《华严一乘教义分齐章》卷四)

总相与别相的关系是全体与部分、整体与个别的关系,在法藏看来,它们是完全圆融统一的。我们说,整体并不是一个抽象的概念,而是现实的、具体的,它包含着部分、差异、对立在内的,是以承认事物和其现象之间的确定界限为前提的。但是,法藏则力图取消这一界限。他一方面说,总相是房舍,别相是椽、瓦,同时却又说,椽也即是舍,因为"椽全自独能作舍故。若离于椽,舍即不成;若得椽时,即得舍矣。"这就是说,别相与总相不二,别相就是总相。同样,法藏说舍也是同相、成相,椽是异相、坏相;并依据"椽即是舍"的论点,同相也就是异相,成相也就是坏相。显然,法藏在这里采取以部分代替全体、个别代替一般等手法,把其中的相互联系加以绝对化。其主要用意,是要通过抹杀种种差别,论证宇宙万物的圆融统一。法藏说:"缘起既立,理不合孤;穷万有以为用,括无尽而成总。"(《华严经义海百门》)又说:"繁兴大用,起必全真;万象纷然,参而不杂。一切即一,皆同无性;一即一切,因果历然。"(《华严金师子章》)他又常以"一多"关系来表述这种圆融无碍,说:



如一全是多,方名为一;又多全是一,方名为多。多外无别一,明知是多中一;一外无别多,明知是一中多。良以非多然能为一多,非一然能为多一。以不失无性,方有一多之智。(《华严经义海百门》)

是故无有不多之一,无有不一之多。一多既尔,多一亦然。(《华严经探玄记》卷一)

为什么会形成这种"一即是多","多即是一"的圆融状态呢?关键在于万物之"无性"即无自性,万物("多")只是一真法界本体理("一")的变现,无实体可言。所以说"以不失无性,方有一多之智"。法藏在《法界缘起章》中又说:

诸缘相夺体无体者,多缘无性,为一所成,是故多即一。由一体能摄多,由多无性潜同一,故无不多之一,亦无不一之多。

所以,法藏讲"总别相即",互融无碍,一方面提到事相的分位差别以及整体与部分的概念不同,但另一方面则歪曲差别,进而否认差别。他通过取消事物的物质统一性和客观实在性,歪曲现象的各种相状的真实面貌,把事物的差别说成是虚幻假象的方法,论证一真法界(真如本体)的绝对性,强调宇宙本质"唯一真理平等"(《华严发菩提心章》)。这就是华严学说的归宿。

同相与异相的关系也就是同一性与异别性的关系。法藏认为,椽、瓦等共同构成房舍,是同相,不但椽与椽之间有同一性,而且椽与瓦之间也有同一性,所谓"未有瓦等时,不是椽,故不作,非谓是椽而不能作。"但是反过来看,构成同一房舍的椽和瓦各不相同,椽和椽也不完全相同,这是别相,是它们的差异性,所谓"异相者,椽等诸缘,随自形类,相望差别","各各异相"(《华严一乘教义分齐章》卷四)。这里,法藏既表达了对事物差异性的认识,又把立足点放在对差异性的调和上。他写道:



问:舍既即是椽者,余板瓦等应即是椽耶?答:总并是椽。何以故?去却椽即无舍故。所以然者,若无椽即舍坏,舍坏故不名板瓦等,是故板瓦等即是椽也。若不即椽者,舍即不成,椽瓦等并皆不成。今既并成,故知相即耳。(《华严一乘教义分齐章》卷四)

房舍即是椽,无椽不成其房舍;房舍既不存在,也就无板墙、砖瓦之名。因此,板墙、砖瓦等即是椽。不仅椽即是房舍,而且椽也就是板瓦。

至于成相与坏相,情况也是这样。法藏说:

成相者,由此诸缘,舍义得成;由成舍故,椽等名缘。若不尔者,二俱不成。今现得成,故知成相,互成之耳。(《华严一乘教义分齐章》卷四)

房舍由椽等构成,构成之时,房舍和椽等的名义得以成立,这就是成相。但是,椽瓦的本质只是因缘,所以房舍的本质也只是因缘的联系、和合,并无质的规定性。在这一意义上,舍和椽是“互成”关系。也正因为如此,成相中包含着坏相。法藏说:

坏相者,椽等诸缘各住自法,本不作故。……只由不作,故舍法得成;若作舍去,不住自法,有舍义即不成。何以故?作去失法,舍不成故;今既舍成,明知不作也。(《华严一乘教义分齐章》卷四)

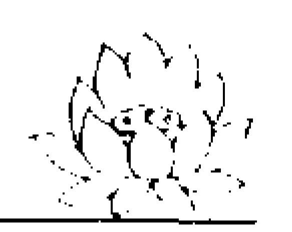
就是说,在椽、瓦等各种相互支持、促成的关系中,又具有相互抵消的消极关系,对构成房舍起着破坏作用,即所谓众缘“各住自法”,保留各自特点,具有分离因素。众缘的这种“各住自法”、“本不作舍”,便是坏相。但房舍的成相也正是由众缘的坏相支持而成,在这意义上,成相与坏相也有相即关系。

法藏总结“六相圆融”说,认为:“总即一舍,别即诸缘;同即互不相违,异即诸缘各别;成即诸缘办果,坏即各住自法。”(《华严一

乘教义分齐章》卷四)指出:“是故一切缘起法,不成则已,成则相即熔融,无碍自在,圆极难思,出过情量。法性缘起,一切处准知。”(同上)这样,他既承认了六相差别的一面,更强调了六相融通的一面。他说,既应知道总相是舍,别相是椽,但更须懂得椽即是舍,舍即是椽,“若不即舍不是椽,若不即椽不是舍”,所以总由别成,别由总成,总相与别相无碍相即。椽、瓦同为房舍之缘,是谓同相;椽、瓦等相望,形类各异,名为异相。同、异也只相对而言,其本质也具相即关系。同样道理,由椽等诸缘而使房舍名义成立,因成就房舍,故椽等名缘,是谓成相;由椽等缘各住自性,本不是作舍的部分,以其本非作舍的部分,始能成舍,则名坏相。这样,成坏互为条件,所以成相与坏相也统一无碍。

六相圆融说的理论意义,在于把个别事物纳入普遍联系之中,认为只有各具个性的事物,才能形成圆满的整体,而个性也只有在其整体联系之中,才能体现自身的价值。这种既承认共性,又承认个性,既肯定整体,又承认个体的观念,在中国佛教史和思想史上都是不多见的。也就是说,法藏通过六相圆融说,既发现了事物的矛盾对立,又注意到了矛盾的两个侧面之间互相依存的关系。比如,别相只有在它构成总相时,才是别相;而总相也只有在别相构成时,才是总相。又比如,坏相只有在它造就成相时,才是坏相;而成相也只有在由坏相造就时,才是成相。同相与异相的依存关系也是如此。这些观点,具有明显的辩证法的合理因素,是华严哲学中闪光的部分。

但是,法藏为了从根本上取消事物的物质统一性和客观实在性,论证真如法性的唯一真实存在,从而由概念的分析出发,远离客观实际,把总相与别相、同相与异相、成相与坏相予以等同,即把事物的整体与部分、同一与差别、生成与坏灭等关系归结为“唯一真理平等”融通无间。这样,由于法藏把“相即”的关系绝对化,最



终导致无矛盾、甚至无差别的结论。也就是说,现实的矛盾和差别,最终地要被那一般的“理”所浸没。

十玄无碍说

“十玄无碍”说又名“十玄缘起”说,是华严宗法界缘起论的又一重要内容。

《华严经》的《贤首品》在描述佛的境界时说,一微尘中有无量世界,而这些世界又各具染净、广狭、有佛无佛等不同情况,犹如天帝网交相涉入。《华严经》还用教义、事理、境智、行位、因果、依正、体用、人法、逆顺、感应等十对名目,说明世界万物的圆融无碍关系。根据《华严经》的上述教义,智俨在他所著的《华严一乘十玄门》中,首先提出十玄无碍理论,阐述法界缘起相即相入思想。他的理论为法藏继承和发展,再次提倡十玄无碍。由于两人立说略有不同,故有“古十玄”和“新十玄”的区分。

智俨《华严一乘十玄门》所说“古十玄”是指:“一者同时具足相应门,二者因陀罗网境界门,三者秘密隐显俱成门,四者微细相容安立门,五者十世隔法异成门,六者诸藏纯杂具德门,七者一多相容不同门,八者诸法相即自在门,九者唯心回转善成门,十者托事显法生解门。”法藏在《华严金师子章》中,对以上十玄门的次序安排作了些变动,但名称完全相同。此后,法藏又在《华严经探玄记》卷一中,又有新的变化,即不仅在次序安排上有不同,而且在名称上也作了更动。他把原来的“诸藏纯杂具德门”改为“广狭自在无碍门”,又把原来的“唯心回转善成门”改为“主伴圆明具德门”。现就法藏的“新十玄”,按《探玄记》的顺序略作分析。

第一,同时具足相应门。认为一切事物相即相入,共成一大缘起,所以无论在空间上还是在时间上都相互包含,相互依存,融通无碍,圆满具足。这是法界缘起中事事无碍法界的总相,说明世界

是一个万物和谐共存的体系，一即一切，一切即一。《华严金师子章》说："金与师子，同时成立，圆满具足，名同时具足相应门。"意思是说，金与师子形相同时缘起成立，无先无后，圆满具足金和师子的一切。

第二，广狭自在无碍门。这主要是从空间上阐述万物的圆融无碍。"广"者至大无外，"狭"者至小无内；至大的宇宙与至小的毛端各不相妨，相即相入，自在圆融，任运俱现。

第三，一多相容不同门。"一"指世界本体或个别事物，"多"指众多现象，一切事物。本体与现象的关系即理事关系，两者既相区别又相包容；个别事物与一切事物的关系也是这样，既区别又相容。法藏说："如一全是多，方名为一；又多全是一，方名为多。多外无别一，明知是多中一；一外无别多，明知是一中多。"（《华严经义海百门》）多中有一，多即是一；一中含多，一即是多，相即相入。

第四，诸法相即自在门。因一切事物出自同一本体，所以就体上而言，一切事物间相即无碍，平等一体，相互摄入。如《华严金师子章》说："师子诸根，一一毛头，皆以金收师子尽。一一彻遍师子眼，眼即耳，耳即鼻，鼻即舌，舌即身。自在成立，无障无碍。"

第五，隐密显了俱成门。指缘起法中本体与事物的关系，它们因人们主观的作用，或此隐彼显，或此显彼隐。《华严金师子章》说："若看师子，唯师子无金，即师子显金隐。若看金，唯金无师子，即金显师子隐。若两处看，俱隐俱显。隐则秘密，显则显著。"隐显两种形态相即相入，同时成立。

第六，微细相容安立门。这一门是说，一切事物，直至极其细微的事物，也能包容其他一切事物，摄尽全部世界。阐述诸法互摄无尽，彼此相容，安然并立的道理。法藏《华严一乘教义分齐章》卷四说："一切法门，于一念中炳然同时齐头显现，无不明了。……重重隐映互现，因陀罗摄；齐头炳然显著，微细摄。"



第七，因陀罗网境界门。说明一切事物互相包容、渗透，交互涉入，重重显映，无穷无尽。这好比帝释天宫中的珠网，每一宝珠现万珠之影，万珠之影又互相辉映，重重无尽。

第八，托事显法生解门。这一门是说，通过（托，寄托）某一事物，便可显示法相的道理，从而产生对华严无尽缘起、事事无碍学说的悟解。

第九，十世隔法异成门。这是从时间上阐述万物的联系和融通。事物各有过去、现在、未来三世，每一世又各有过去、现在、未来三世，合为九世。九世虽“各各有隔”，但“相由成立，融通无碍，同为一念”（《华严金师子章》）；“三世各三，摄为一念，故为十世”（《华严经探玄记》卷一）。十世区分是隔历之法；十世古今不离当下一念，同时具足显现，是为隔法异成。

第十，主伴圆明具德门。这一门阐述事物之间的主次关系，即任何一事物都是主，同时又都是伴。事物之间的这种互为主伴，即是主伴圆融，具足一切德。法藏说，华严“圆教法理无孤起，必眷属随生”，“一方为主，十方为伴，余方亦尔。是故主主伴伴各不相见，主伴伴主圆明具德”（《华严经探玄记》卷一）。这是说，以华严为主，以他教为伴，主伴各自成立，而又圆融无碍。因此，法藏改智俨“唯心回转善成门”为“主伴圆明具德门”，显然是为了突出华严宗的圆教特殊地位。

法藏认为，“此十门同一缘起，无碍圆融，随有一门，即具一切”；“此十对同时相应，为一缘起，随一各具余一切义。如初门既尔，余广狭等九门皆各具前十对，但随门异耳。是故一一门中各有十百千等，思之可见”（《华严经探玄记》卷一）。由十玄门的圆融无碍而及于现实世界一切事物的圆融无碍，相即相入，重重无尽。总的看，十玄无碍的思想没有超出六相圆融之说，但在对本体（理）与现象（事）、现象（事）与现象（事）的圆融无碍境界的阐述和展示方

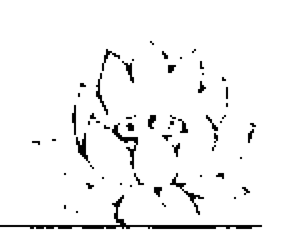
面，更有独特之处。这一“十玄无碍”的缘起教义，正是华严宗用以描述《华严经·贤首品》所说的“海印三昧”和“华严三昧”境界的。

四法界、六相圆融、十玄无碍等诸种教义，在华严宗都可归之于缘起法门。法界缘起说不同于一般的缘起说，法藏说，十玄门“皆悉同时会融，成一法界缘起具德门”（《华严一乘教义分齐章》卷四）。所谓“具德”，即指具足无边功德。世界一切事物既由一真法界派生，则一真法界所具无边功德反映了如来的圆满德性。这是华严思想与天台学说的重要区别之一。天台宗所倡的性具学说认为，世界的一切现象并非由真如、法性随缘而生，而是本来具足，从而确立“一念三千”之说。华严宗所倡的性起学说则以为，宇宙万物均由真如、法性随缘生起，以真如为理体，所以有理事无碍、事事无碍等圆融无碍之说。

但是，在法藏之后，由于受天台学说的影响，华严宗的思想发生明显变化。澄观曾受学于荆溪湛然，所以他的思想与天台宗“性具善恶”说逐渐接近；他虽仍然沿用“性起”等华严术语，但实际解释则多半依据天台“性具”原理。他曾以天台性恶之说来说明华严性起缘起无尽思想，说：

> 无尽即是无别之相。应云“心佛与众生，体性亦无尽”。以妄体本真，故缘无尽。是以如来不断性恶，亦犹阐提不断性善。（《华严经疏》卷二十一）
>
> 若论交彻，亦合言即圣心而见凡心，如湿中见波。故如来不断性恶，又佛心中有众生等。（《华严经随疏演义钞》卷一）

由于他引入天台性恶之说，从而改变了华严性起缘起的本来意义。原本法藏所说华严“性起缘起”原理，主张佛的境界乃是净心，真如法性本性纯净，至善圆明，所以华严“性起”是指称性（顺性）而起，仅限于净法范围，唯是净法，绝无染污。而智𫖮所立天台“一念三千”则以为，善恶染净诸法无不具足于一念之心。澄观改造华严教



义,糅合天台性具学说,既是华严宗自身发展的需要,也是天台中兴局面形成的客观反映。

与此同时,湛然也把华严教义的重要典据《起信论》的有关思想,尤其是其中论述真如“不变随缘”的观点,吸收入天台学说体系,并对此从自宗角度作出解释。华严宗认为,真如不变而随缘,随缘而不变,正如《起信论》中以水与波关系为喻,意为尽管波涛汹涌,形象千变万化,但其湿性(即水)不变。天台宗则认为,真如的不变随缘是一致的,不变即随缘,随缘即不变;波即是水,水即是波(参见吕澂《中国佛学源流略讲》,202 页)。天台宗这样做,同样为了自身发展的需要;他们既吸取华严学说,又要证明自宗教义高于华严。

从佛教史的角度看,华严与天台的上述关系,反映中唐以后佛教各宗在思想上相互吸收融合的普遍现象,也是它们在客观历史条件下的一致趋势。华严宗以圆融无碍思想立宗,它的调和各宗的倾向更为明显。

“五教十宗”判教说

判教学说是华严教义的又一重要理论。华严宗的判教,在法藏时已自成一家体系。他在《华严经探玄记》以及《华严一乘教义分齐章》中,以以往十家所立教门为借鉴,参照天台宗五时八教说,根据教义的深奥或浅显、全面或片面,把所有佛教分为五类,又按所尊崇的教理分为十宗。他说:“初就法分教,教类有五;后以理开宗,宗乃有十。”(《华严一乘教义分齐章》卷一)所以,华严宗判教的中心就是“五教十宗”。

先述依法所立的“五教”。

第一,小乘教。又名愚法声闻教。指小乘所说的人空法有、业力缘起、十二缘生等教法,如《四阿含经》等经典。



第二，大乘始教。指开始由小乘转入大乘的教法。又分“空始教”和“相始教”两种。空始教说诸法皆空，破相除执，如《般若经》等经典，《中论》、《百论》、《十二门论》等论典。相始教阐述法相唯识原理，如《解深密经》等经典，《瑜伽师地论》、《成唯识论》等论典。

第三，大乘终教。意为大乘终极的教门。该教宣说一切众生皆有佛性，都能成佛。如《楞伽经》、《胜鬘经》、《如来藏经》等经典，《起信论》、《宝性论》等论典。

上述始教、终教“并依地位，渐次修成，俱名渐教。”(《华严经探玄记》卷一)不同于顿教。

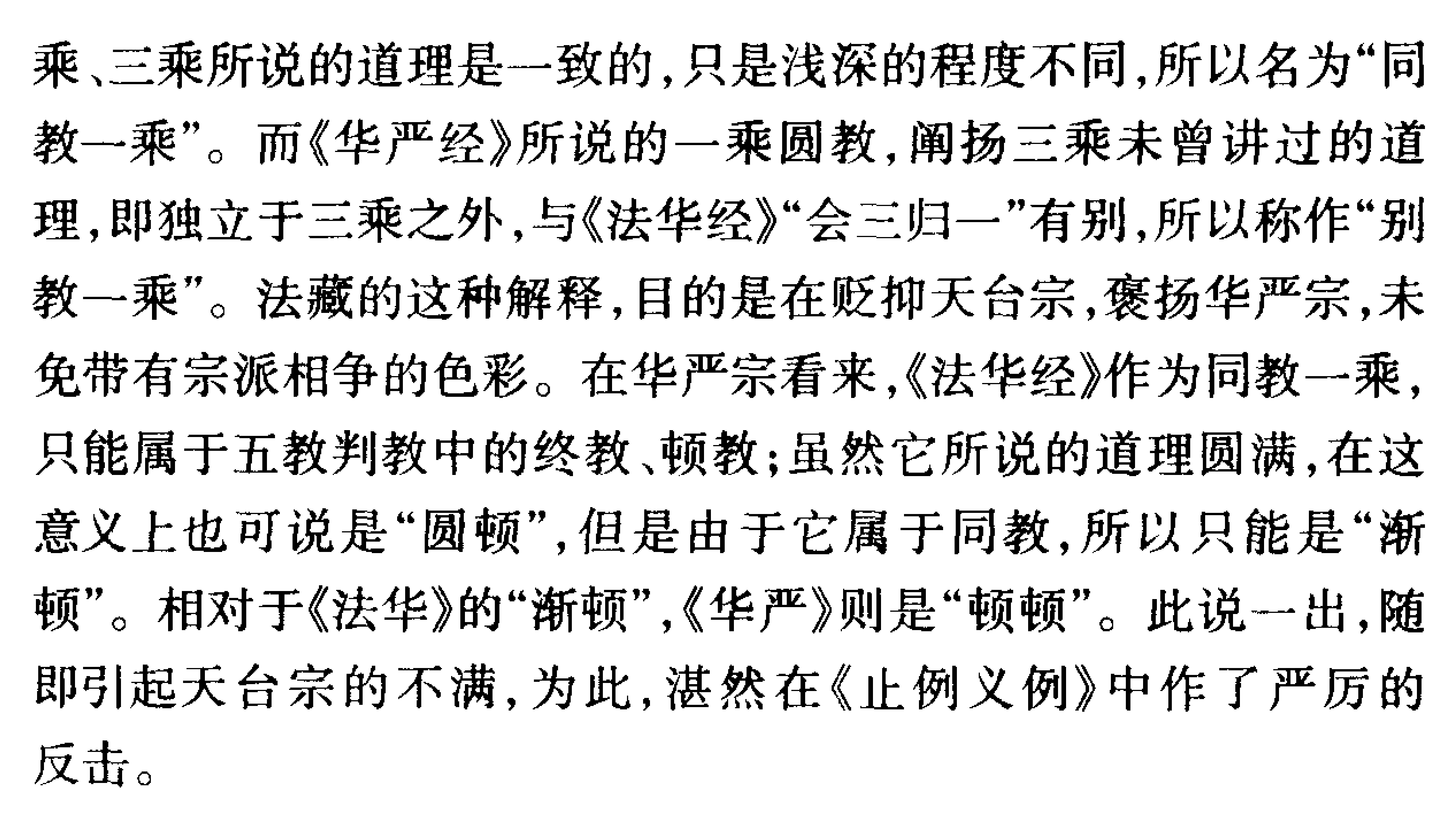
第四，大乘顿教。指大乘迅速顿悟的教门，离言离相，顿现佛性。所谓“但一念不生，即名为佛，不依位地渐次而说”(《华严经探玄记》卷一)。如《维摩诘经》等经典。

第五，大乘圆教。指大乘圆融无碍的教门。该教说“无尽法界，性海圆融，缘起无碍，相即相入”(《华严经探玄记》卷一)。如《华严经》等经典。

上述五教分判，在法藏的《华严金师子章》里略有不同。如以“因缘之法，念念生灭”名小乘；以“缘生之法，无自性空”名大乘始教；以“彻底唯空，幻有宛然”名大乘终教；以“空有二相，互夺双亡”名大乘顿教；又以“繁兴大用，起必全真”为大乘圆教。

法藏的“五教”说，确实与天台宗的“五时八教”说有联系。他所立的小乘教、大乘始教、大乘终教相当于天台“化法四教”中的藏教、通教、别教。他又吸收天台宗“化仪四教”中的顿教，建立大乘顿教；为了抬高自宗，贬低天台，法藏又建立属于“别教一乘”的华严圆教。

法藏认为，天台宗和华严宗都讲圆教，但圆教可分“同教一乘”和“别教一乘”。《法华经》所说的一乘圆教是指“会三归一”，即以究竟一乘(佛乘)将方便三乘(声闻、缘觉、菩萨)归纳起来；因为一



乘、三乘所说的道理是一致的，只是浅深的程度不同，所以名为“同教一乘”。而《华严经》所说的一乘圆教，阐扬三乘未曾讲过的道理，即独立于三乘之外，与《法华经》“会三归一”有别，所以称作“别教一乘”。法藏的这种解释，目的是在贬抑天台宗，褒扬华严宗，未免带有宗派相争的色彩。在华严宗看来，《法华经》作为同教一乘，只能属于五教判教中的终教、顿教；虽然它所说的道理圆满，在这意义上也可说是“圆顿”，但是由于它属于同教，所以只能是“渐顿”。相对于《法华》的“渐顿”，《华严》则是“顿顿”。此说一出，随即引起天台宗的不满，为此，湛然在《止例义例》中作了严厉的反击。

次述依理而立的“十宗”。

第一，我法俱有宗。主张“我”和“法”都是实有，指人天乘及小乘中的犊子部等。“彼立三聚：一有为法，二无为法，三非二聚。即初、二是法，后一是我。又立五法藏：一过去，二未来，三现在，四无为，五不可说”(《华严经探玄记》卷一)。

第二，法有我无宗。主张一切诸法通于三世，其体恒有；而“我”则由五蕴所成，离五蕴则无我。指小乘中的说一切有部等。

第三，法无去来宗。主张诸法过去、未来法体全无，只有现在的法体实有。指小乘中的大众部等。

第四，现通假实宗。认为诸法过去、未来都非实有，即使现在诸法也有假、有实。“在蕴可实，在界处为假；随应诸法，假实不定”(《华严经探玄记》卷一)。“蕴”指五蕴，“界处”指十八界、十二处。指小乘的说假部等，《成实论》也属该宗。

第五，俗妄真实宗。认为世间法皆虚妄不实，出世间法则是真实的。指小乘的说出世部等。

第六，诸法但名宗。认为诸法(包括世法、出世法)但有假名，都无实体。这种一切皆空的理论可以说是大乘空宗的重要渊源。

该宗指小乘的一说部等。

以上六宗皆属“五教”中的小乘教。

第七,一切皆空宗。“说一切法悉皆性空,超于情表,无分别故,如《般若》等。”(《华严经探玄记》卷一)相当于“五教”中的大乘始教;因《般若经》等主张一切诸法性空无相,故属始教中的空始教。

第八,真德不空宗。认为如来藏摄尽一切诸法,具足无量功德;迷妄染净都由真如缘起,差别诸法由此显现。相当于“五教”中的大乘终教。

第九,相想俱绝宗。“相”指所缘境相,“想”指能缘心想;相想俱绝,意为真理乃“绝言所显,离言之理”,故须“理事俱泯,平等离念”(《华严经探玄记》卷一)。相当于“五教”中的大乘顿教。

第十,圆明俱德宗。主张法界缘起,性海圆明,具足众德,相即相入,主伴无尽,圆融无碍。指“五教”中的一乘圆教,即华严宗。

以上四宗,相当于“五教”中的四种大乘教。在这四宗中,基本上没有法相唯识宗的地位。

华严宗的判教,基本上是在天台宗判教的基础上成立的。法藏弟子慧苑认为,华严宗所判的“五教”,只是在天台宗“四教”之外增加了一个顿教,没有多少创新。他说:“贤首借天台四教,立五教判,加之未曾见于天台之顿教。”(《续华严经略疏刊定记》卷一)这一判教,意在通过抬高华严而贬低天台、唯识。法藏既把《华严经》放在最高圆教位置,定为“五教”之大乘圆教和“十宗”之圆明俱德宗,又把《法华经》降到终教地位,至于唯识宗则在“十宗”中更无地位可言。

法藏为代表的华严宗判教学说,至宗密而有所变化。

宗密在《华严原人论》中,提出了他自己的“五教”说。他的“五教”是指人天教、小乘教、大乘法相教(即大乘有宗)、大乘破相教



(即大乘空宗)、一乘显性教。他认为,人天教(或名人天因果教)是为“初心人”即刚发心归趣佛教者所讲的最浅显的道理,以因果之说为核心;小乘教的基本理论是业感缘起论和我空法有论;大乘法相教讲阿赖耶识为世界的终极原因;大乘破相教在法相教讲识有法空基础上,提倡一切皆空。宗密说,以上四教都属偏浅的佛教,只有一乘显性教才是最高阶段的佛教。一乘显性教又名直显真源教,即真接显示人的本原和世界的本质。这一人的本原和世界的本质,是指本觉真心,它具有“常住清净”、“本觉”、“知”三个特点。所以,宗密的“一乘显性教”虽然指的是华严宗,但实际已融会了禅宗。

第三节　华严学说的历史地位

华严宗自始至终强调圆融无碍,它的圆融学说在中国佛教各宗派中显得十分突出。这一方面表现了华严宗的自身特点,另一方面也反映了佛教在中国发展的总的历史趋势。

华严宗的成立,晚于天台、三论、唯识诸宗,因此,为了确立自宗在唐代宗派佛教中的地位,就有必要通过吸收、融合其他各宗思想学说,完成新的独特理论体系。

印度大乘佛教两大系统即中观学派(所谓“空宗”)和瑜伽行派(所谓“有宗”)先后传入中国,分别被消化、改造而形成隋唐佛教各宗派。在华严宗看来,这些宗派的思想内部存在着各种矛盾,往往不能自圆其说。所以他们通常在批判他宗学说的同时,吸收他宗于己有用的思想资料,完善自己的圆融学说。宗密的《原人论》,不仅批判了人天教、小乘教,而且还批判了大乘法相教和大乘破相教。他提出,大乘法相教(唯识宗)把阿赖耶识绝对化,有被理解为



客观实在的嫌疑，不能达到对事物的彻底否定。他又提出，大乘破相教（三论宗）虽比大乘法相教要高出一筹，但由于该教同时破除主观之“心”和客观之“境”，因而也就否定了成佛的主体和境界。宗密认为，只有华严宗的教义可以避免上述各宗的缺陷；而华严与禅的融合则更是完美圆满的“妙门”。

华严宗对于佛教哲学的主要贡献，是自觉地、广泛地运用了理事、体用、总别诸范畴，揭示了本体与现象、现象与现象之间多重复杂的相互关系，其中包含着不少合理的因素。应用哲学思辨，它相当精彩地解释了个别与一般、差别与同一、相对与绝对等对立关系的内在联系。这些关系，几乎是所有宗教神学都要涉及的问题，也是哲学史上的重大课题。在佛教大乘各派哲学中，像个别与一般这样的关系问题，虽然普遍有所触及，但是只有到了华严宗这里，才如此明确和详尽地作出专题论述，从而构成这一宗派的重要理论特色。华严宗的佛教哲学体系，既有形而上学，又有辩证法，两者都对中国哲学产生过重大影响。

华严宗予中国哲学的影响，在程朱理学中表现特别明显。

《二程遗书》卷十八载程颐之语云：

问：某尝读《华严经》，第一真空绝相观，第二事理无碍观，第三事事无碍观，譬如镜灯之类，包含万象，无有穷尽。此理如何？曰：只为释氏要周遮。一言以蔽之，不过曰万理归于一理也。又问：未知所以破他处？曰：亦未得道他不是。

程颐所谓“万理归于一理”，是承受华严宗镜灯之喻、无尽缘起而言，它反映了理学家和华严学者在理事关系问题上的重要联系。事实上，程朱理学的建立，理学范畴的提出、理学论题的发表以及理学的思维方式，都曾从华严宗这里获得启示。

受华严宗理事关系学说启发，程朱提出了理学的重要哲学命题“理一分殊”。程颐在《答杨时论西铭书》中说：“《西铭》明理一而

分殊，墨氏则二本而无分。”（《河南程氏文集》卷九）认为宇宙之间只有一个最高的理，而每一事物又各具一理，万物各自的理只是最高之理的体现。他又说：“万物皆是一理”，“一物之理即万物之理。”（《二程遗书》卷二）朱熹则说：“万物皆有此理，理皆同出一源。”（《朱子语类》卷十八）这个万理之源是指他所说的“太极”，太极是宇宙的根本，即所谓“理一”，但就其化成各种事物而言，每一具体事物又有各自的理，谓之“分殊”。他称誉程颐说：“伊川说得好：理一分殊。合天地万物而言，只是一个理。及在人，则又各自有一个理。”（《朱子语类》卷一）他又借体现华严理事关系的“月印万川”说解释“理一分殊”，说：

> 本只一个太极，而万物各有秉受，又各自全具一太极尔。如月在天，只一而已，及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也。（《朱子语类》卷九十四）

“太极”，相当于华严宗的“理”或“一真法界”。朱熹又说：“释氏云：一月普现一切水，一切水月一月摄。这是那释氏也窥得见这些道理。”（《朱子语类》卷十八）还宣称，“人人有一太极，物物有一太极”（《朱子语类》卷一）。显然，这种照抄自“释氏”的语录，正是出自华严宗的“一切即一”、“一即一切”。

程朱理学又常以“体用一源，显微无间”说，来表述一切事物都是本体“理”的体现这一原理，这实际上也出自华严宗的理事无碍学说。《程氏外书》卷十二载语：

> 和静尝以《易传·序》请问曰：“至微者理也，至著者象也；体用一源，显微无间。”莫太泄露天机否？伊川曰：如此分明说破，犹自人不解悟。

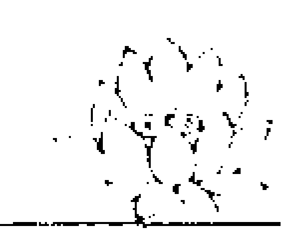
因为这一说法与华严宗过于相似，所以程颐未免有“泄露天机”的感叹。

第九章　融会杂糅的密宗

密宗，又名"密教"、"秘密教"、"瑜伽密教"、"真言乘"、"金刚乘"等。该宗自称受法身佛大日如来深奥秘密教旨传授，依理事观行，修习三密瑜伽（相应）而获得悉地（成就），故名。

基于对婆罗门教统治的强烈反抗意识，原始佛教对于各种多神祭祀以及《吠陀》书中规定的咒法、仪轨等，都持否定的态度。但在进入部派时期和初期大乘时期，印度佛教在自身发展的过程中，受婆罗门教等外部思想的影响，一些经典中已出现了"陀罗尼"或"真言"。当然，在当时这只是佛教的附属部分。所谓"陀罗尼"，又名"咒陀罗尼"或"真言咒语"，即指密教的诵咒；所谓"真言"，意为真实言教，即指密语、密号、神咒，与"陀罗尼"意义相通。

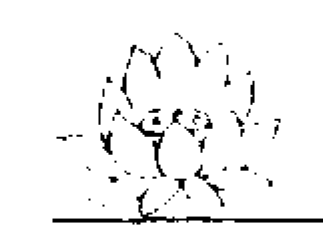
公元六世纪之后，佛教在印度开始进入大乘晚期，当初曾被释迦牟尼贬斥为旁门左道的真言密咒逐渐被合理化，从而标志着密教时期的到来。一般认为，密教在印度成为独立的思想体系，大约在七世纪中叶《大日经》和《金刚顶经》成立之后。密教与婆罗门教的禳灾、祈福、崇祀众神等宗教观念相结合，又吸收了高度哲理化的大乘中观学派、瑜伽行派的教义，便迅速发展，很快成为印度佛教的主流。八世纪时，它已经在印度西南部、德干高原一带盛行，并不断向南印度和北印度推进。恒河南岸的超戒寺是当时密教的传授中心，其规模之大超过了那烂陀寺。



密教在实践方面以高度组织化了的咒术、礼仪和对本尊的信仰崇拜等为特征。它认为,口诵真言密咒、手结契印(手式或身体姿势)、心作观想,是密教实践的基本手段,分别名语密、身密、意密。这“三密”相应,便可“即身成佛”。此外,在修行密法之时,还需建筑坛场(曼荼罗,意为“轮圆具足”),并配置诸佛菩萨形象。

密教经典除经、律、论三藏外,尚有仪轨藏。在唐代密宗创立之前,印度密教的经典、咒语已逐渐辗转传入中国内地,但这些真言密咒并非在佛教体系之中,而只属杂密、杂咒范围,与隋唐译传的密教典籍所说有所区别。因为佛教通常经由西域传入内地,所以此前的真言密咒不但婆罗门教色彩较浓,而且带有强烈的西域文化的痕迹。

陀罗尼经和真言咒经的汉译,始自三国时代。竺律炎译出有密咒的《摩登伽经》二卷,支谦译出《八吉祥神咒经》一卷、《无量门微密持经》一卷。由于他们的翻译只是为了作一般性的介绍,无意于陀罗尼门的广泛宣传,所以尚未引起时人的关心。西晋永嘉(307—313)中,西域僧帛尸梨蜜多罗来华,专门从事陀罗尼法门的传播,据说他本人善持咒术,常诵咒数千言,声音高畅,颜容不改。他译有《大灌顶神咒经》十二卷、《大孔雀王神咒经》一卷、《孔雀王杂神咒经》一卷等。自东晋起,对杂密的介绍逐渐增多。孝武帝(373—396 在位)时,西域僧昙无兰译出《陀邻钵咒经》、《请雨咒经》、《止雨咒经》、《咒小儿经》、《咒时气病经》等二十余部(但据吕澂先生考证,此中多数为失译经)。当时活跃于北方地区的佛图澄,“善诵神咒,能役使鬼物”,常“以道术歆动徒众”(《高僧传》卷九《佛图澄传》)。昙无谶早年便“与同学数人读咒”,故而“明解咒术,所向皆验,西域号为大咒师”(《高僧传》卷二《昙无谶传》)。南北朝时期,密典的译传有增无减,当时来华的印度或西域僧侣,一般都兼习密咒、法术,因而掌握着与道士斗法取胜的多种手段。



隋代阇那崛多的译经中，密典占有很大比重，经录所存者，尚有《八佛名号经》、《五千五百佛名经》等数种。那连提黎耶舍和达摩笈多两人对密咒都十分精通，如耶舍"每于宣译之暇，时陈神咒，冥救显助立功多年"(《续高僧传》卷二)。入唐以后，菩提流志、实叉难陀等译家也各有若干密典翻译，就连玄奘、义净也曾传译过密法。

随着密典译传的不断趋于繁盛，各种密咒汇编的总集也相继传入中国内地，如东晋失译《七佛八菩萨所说大陀罗尼神咒经》四卷、梁代失译《陀罗尼杂集》十卷。这类经典所宣传的密法便是"杂密"(与"纯密"相对，意为不纯的密法)。杂密的根本经典是《持明咒藏》，即所谓《金刚大道场经》十万颂，于唐代永徽三年(652)由阿地瞿多译出，名为《陀罗尼集经》，共十二卷。

杂密的内容十分广泛，其中的咒术可应用于息灾、求祥，安家、治病，驱鬼、役神，降龙、祈雨，无所不能；法术包括火祀、占卜、星象、魔幻等。杂密又与中国传统的道教、儒术以及民间巫术有许多相通之处，它在中国的流传，带有强烈的地方色彩。像在后汉失译的《安宅神咒经》中，不但有"日月五星，二十八宿"以及"青龙白虎"、"朱雀玄武"等道教神祇，而且有"百子千孙，父慈子孝"等儒家说教。它同外来禅师宣扬的"神通"往往结合一起，妄说吉凶，制造各类"预言"，颇为当权者所忌，但在社会上则很受下层苦难民众的欢迎。由于它以简单易行的手段教人达到消灾去病的目的，因而能与道教以及其他民间信仰一样获得流传，以致在宗教实践中相互影响，很难予以严格区分。

将佛教某些显教理论秘密化的经典，早在两晋竺法护时已有译本；将某些杂密用显教理论系统化起来的经典，在东晋昙无谶时也已介绍过来。但在中国佛教史上真正产生重要影响，并形成一个宗派的，乃是把密教正式引入朝廷殿堂的"开元三大士"。当然，



这并不意味着杂密的长期流传与后来密宗的建立毫无关系。恰恰相反，正是这些杂密的译传和流行，为“开元三大士”等人的传译纯密、建立密宗准备了各种条件。杂密虽不同于纯密，但在某些方面毕竟尚有相似之处。

昙无谶曾以善言“他国安危”和“令妇人多子”的法术，受到鄯善王和河西王的恩宠。在他因法术而遇害之后，密教遂被历代王朝排斥在国事和宫闱之外。唐太宗乃一代伟人，他曾把中华帝国的繁荣强盛推到历史的巅峰，但他晚年因步秦始皇、汉武帝之后尘，迷信长生不老，向胡僧和域外求药，终于暴死。唐高宗走了同样的道路，他令瑜伽行派密教大师那提前往昆仑诸国采药，又命玄照往乌苌国请“长年婆罗门”卢迦逸多合长生药，于是大权旁落。唐玄宗笃行道教，在政治因素之上，主要加进了“长生”的考虑。初唐诸大译家中，没有一人不译介密教典籍的。密宗之所以能在开元(713—741)期间得以形成，与历史发展的这一事实和唐玄宗的支持有密切关系。

“安史之乱”后，外患频仍，藩镇割据，君主大多昏庸无能，密教进一步上升为皇室护国保家、度灾御难的重要法门。永泰元年(765)，唐代宗命其手下鱼朝恩组织不空等名僧，翻译《仁王护国般若经》，时正值仆固怀恩招引回纥、吐蕃等骑兵十万，聚集灵武，凭凌泾阳。郭子仪率师往讨，而代宗则敕百名法师，在资圣寺“为国传经行道”；京城其他寺观僧道，也于每日两时，“为国家”举众齐念“摩诃般若波罗蜜多”。郭子仪获胜还京，代宗又设“无遮斋”，重赏诸僧，倾城轰动，以为边境清平，乃是“圣力经威”所感“福应”。密教法师一时成为显贵，取得比禅师更加优渥的待遇。

中国密宗的建立者，一般推为“开元三大士”，即善无畏、金刚智、不空。其实，他们的弟子一行和惠果也起了重要的作用。

善无畏(637—735)，中天竺人，出身贵族，相传为释迦牟尼季

父甘露饭王的后裔。十三岁嗣乌荼国王位,后让位于兄而出家。入那烂陀寺,投达摩掬多为师,修学总持瑜伽三密法门,受灌顶。遵师命前来中国弘法。经迦湿弥罗、乌苌国,取道吐蕃入唐。玄宗开元四年(716)抵达长安,受到礼遇,先住兴福寺,后住西明寺。传说玄宗曾尊他为国师,命于宫内建立灌顶道场。所赍梵经,尽许翻译。皇族宁王、薛王等,多从他灌顶受法。

善无畏所译的第一部密教经典是《虚空藏求闻持法》一卷,继之,以一行为助手,译出《大毗卢遮那成佛神变加持经》(即《大日经》)七卷、《苏悉地羯罗经》三卷、《苏婆呼童子请问经》三卷等。他为僧众讲述《大日经》要义,后由弟子一行撰成《大日经疏》二十卷。《大日经》是密教理论的主要体现者,属密教胎藏部的根本经典;《苏悉地羯罗经》和《苏婆呼童子请问经》则阐述咒术以及作法方式。

善无畏的弟子有一行、玄超、义林等。

金刚智(669—741),中天竺人,因由南天竺某国王表荐入唐,故亦称南天竺人。出身婆罗门。自幼出家,先习声明、因明,后学经律,再学中观、瑜伽两派论典。中年起,专心于密教。开元七年(719),由海路经师子国、室利佛逝国,抵达广州。次年至洛阳,再入长安。传说玄宗也曾礼他为国师,敕住慈恩寺,造毗卢遮那塔;后移住大荐福寺。经常随皇帝往来于东西两京之间,广弘密教,建曼荼罗道场,立坛灌顶,奉诏行密法求雨。与一行、不空等人先后译出密教经典《金刚顶瑜伽中略出念诵法》四卷、《金刚峰楼阁一切瑜伽瑜祇经》二卷、《七俱胝佛母准提大明陀罗尼经》一卷等多部。其中,《略出念诵法》略自《一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》,此经属金刚顶部的根本经典,特别重视密教实践。

金刚智的弟子有一行、不空。

不空(705—774),在“三大士”中活动能力最强,影响范围最



广。他原名智藏，师子国人（一说为北天竺人）。因于阇婆国（爪哇）遇金刚智，乃从之出家，受学密教，并随其来洛阳，往返两京，参与译经活动，传五部密法。开元二十九年（741），金刚智和不空同时被命归国，金刚智在途经洛阳时去世，不空则经广州附舶去师子国。师子国国王隆重予以接待，安置于佛牙寺。在这里，不空重新修学秘密总持、三密护身、瑜伽护摩等。天宝五年（746），他携带梵本密典千余卷再度来到长安。九年，又被命归国。乃发自京都，行至韶州，因病而暂止。十二年，河西节度使哥舒翰奏请不空赴河西边陲，"请福疆场"，遂至甘肃武威，翻译密典，兼开灌顶，演瑜伽教，置曼荼罗，声望远及西域四镇之安西（今新疆库车）军民。安史之乱爆发，受皇太子李亨之命入朝。此后，他虽身在长安，但仍使人向在灵武、凤翔的唐肃宗奉表，问安献忠，并朝夕诵经不辍。及至两京收复，不空连续表贺，并上"虎魄宝生如来像"一躯，请皇帝缄带，以为由此可得本尊福佑延寿。肃宗以不空有功于本朝，特为建内道场，并亲受灌顶；又自称"信受奉行，深为利益"，令搜集全国既有而未翻的梵本请不空翻译。代宗即位，不空又上"白檀摩支像"一躯，为之译《仁王经》、《密严经》，代宗亲自作序。两经颁行之日，举朝表贺。永泰元年（765），授不空特进试鸿胪卿，号"大广智三藏"，次年，入五台山传法，修建金阁寺、玉华寺等密教道场。大历五年（770），诏请不空往五台山修功德、作法会。大历九年，不空卒，代宗为之辍朝三日，追赠司空。

不空对密教博究精研，师承两部密法，是密宗的主要创建者。他又是与罗什、真谛、玄奘并称的"四大译师"之一。据圆照《贞元新定释教目录》记载，不空共翻译佛典一百十一部，主要是密教系统的经典，其中《金刚顶一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》（即《金刚顶经》）三卷，是《一切如来真实摄大乘现证三昧大教王经》的初分，是密宗的重要经典。另外译有《金刚顶王秘密修行念

诵仪轨》一卷、《金刚顶瑜伽中发阿耨多罗三藐三菩提心论》一卷、《略述金刚顶瑜伽分别圣位修证法门》一卷等。

不空弟子有金阁寺含光、新罗慧超、青龙寺惠果、崇福寺慧朗、保寿寺元皎、觉超等，时人称之为“六哲”。

一行(683—727)，俗姓张，名遂，魏州昌乐(今河南南乐县境)人，一作巨鹿(今属河北)人。少博览经史，尤精天文历算、阴阳五行。当时武三思独览朝政，欲与一行结交，为逃避武三思的笼络，乃师从嵩山普寂禅师，出家为僧。后去天台国清寺学习算术，再去湖北当阳从悟真律师学习戒律。至善无畏来长安，一行从他受学密教胎藏法，助译《大日经》七卷，并最后删缀成文。所撰《大日经疏》二十卷，是阐释密宗理论的权威著作。及至金刚智来华，又从他受学陀罗尼密印，继续助译密典。因此，他得到两家密宗大师的不同传承。一行还在中国科技史上占有重要地位，对天文、数学、测量都有新的贡献。他奉玄宗之诏，改撰新历，经多年努力，周密推算，终于完成《开元大衍历》五十二卷。又通达儒学，曾深究《周易》，撰《大衍论》，创易学上一家之言。卒后，玄宗谥号“大慧禅师”，惜无传法弟子。

惠果(752—805)，俗姓马，京兆万年(今陕西长安)人。九岁随不空弟子昙贞学习佛经，十七岁入内道场。后向不空求授密教真言，受灌顶。二十二岁又从善无畏弟子玄超受胎藏密法。所以惠果之学，兼具善无畏、不空两家之长，从而将胎藏界密法和金刚界密法融会一处，建立“金、胎不二”之说。此后他常应诏入内殿，修法祈祷，受代宗、德宗、顺宗三帝的优礼。又在长安青龙寺东塔院设灌顶道场，世称“秘密瑜伽大师”。不空去世后，惠果成为第一位传法阿阇梨(“阿阇梨”，意为轨范师、导师)，受法弟子甚众。

惠果有著名弟子多人，其中，辩弘系诃陵(今印尼爪哇)僧，惠日、悟真系新罗僧，空海系日本僧。空海回国后，传播瑜伽密教，成

为日本真言宗初祖。国内嗣法弟子有义操、惠则、惠应等，其中义操一支传承稍久。

密宗经晚唐时期多方势力的一再打击，完全衰败。至宋初，虽稍有复兴迹象，但仅限于译经。

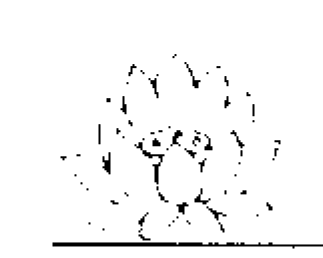
密宗教义

密宗的哲学理论缺乏独创，或依《华严》，或依唯识，或依中观，经常是杂糅的。哲学理论上的融会杂糅是密宗的一大特点，由此而萌生的神鬼系统、法式仪轨、修持方法名目繁多，践行者想要达到的效用，更是五花八门，数不胜数。按"开元三大士"弘扬的密宗，其教义、仪轨和修持内容，主要包括以下几个方面。

一、即身成佛

密宗所依经典主要有《大日经》、《金刚顶经》、《苏悉地经》等。一行所撰的《大日经疏》则是该宗思想的代表著作。《大日经》主要阐述密教的基本教义、各种仪轨和行法，以及供养的方式。《金刚顶经》以大日如来（即毗卢遮那）为受用身，宣传"五佛显五智"说，即中央大日如来的法界体性智、东方阿閦如来的大圆镜智、南方宝生如来的平等性智、西方无量寿如来的妙观察智、北方不空成就如来的成所作智。其中除了法界体性智，其余四智都系由唯识所转。《大日经疏》将密宗的一切事相，融贯于"法界缘起"之中，会归入般若实相原理，以为法界本净，遍及一切处，故一色一香无非中道，一切法都是佛法，从而将华严学说和中观思想冶为一炉。疏中多处广引《大品般若经》、《法华经》、《华严经》、《大智度论》、《中论》、《璎珞经》、《大般涅槃经》、《佛性论》等经论，意在将大乘各类学说杂糅融会，依他宗之说建立本宗理论。《大日经疏》卷三写道：

> 又此经宗，横统一切佛教。如说唯蕴、无我，出世间心住于蕴中，即摄诸部小乘三藏。如说观蕴阿赖耶，觉自心本不



生，即摄诸经八识、三无性义。如说极无自性心，十缘生句，即摄《华严》、《般若》，种种不思议境界，皆入其中。如说如实知自心，名一切种智，则佛性一乘、如来秘藏，皆入其中。于种种圣言，无不统其精要。

密宗理论认为，大日如来是宇宙本体，世界万物、一切现象由地、水、火、风、空、识这“六大”构成。同时又认为，“六大”是大日如来的法身，是密法产生的根源。这就是说，宇宙本体和森罗万象是统一的；离开本体无所谓现象，离开现象无所谓本体。“六大法身”综合十界、六凡、四圣、显现宇宙一切，一切众生从本以来便是毗卢遮那平等智身，也即众生与佛体性相同。因而，众生只要根据密宗教义、依法修“三密加持”，即口诵真言（咒语）、手结印契（各类手式）、心观佛尊（大日如来），就可使身、口、意“三业”清净，与大日如来之身、口、意相应，即身成佛。所谓“即身成佛”，是指不改变现在的肉体，而能成就正觉，即由生死凡夫当下转入佛果圣位。

这一“即身成佛”，实际上是一种渐修顿悟的主张。《大日经疏》卷一说：“若如实自知，即是初发心时便成正觉”，“不动生死而成涅槃。”又说：“今真言行者，于初发心时直观自心实相，了知本不生故，即时人法戏论，净若虚空，成自然觉，不由他悟。当知此观，复名法明道顿悟法门也。”成佛的关键不在于修行的时间久暂，而在于修行的程度和质量。若能于此身心中自净三业，具足三密方便，受如来加持，便得超度三劫，即身成佛。故《大日经疏》卷二说：

若秘密释，超一劫瑜伽祇行，即度百六十心等重粗妄执，名一阿僧祇劫；超二劫瑜祇行，又度百六十心等重细妄执，名二阿僧祇劫；真言门行者，更度百六十心等一重极细妄执，得至佛慧初心，故云三阿僧祇劫成佛也。若一生度此三妄执，则一生成佛，何论时分耶！

度三种妄执，犹如超三阿僧祇劫，可于一生中完成，一时间顿悟。

密宗自诩,该宗的即身成佛说要优于其他各宗的学说,一行说:

> 若余乘菩萨种种勤苦,不惜身命,经无数阿僧祇劫,或有成佛,或者不成佛者。今此真言门菩萨,若能不亏法则,方便修行,乃至于此生中,遂见无尽庄严加持境界。非但现前而已,若欲超升佛地,即大日如来,亦可致也。(《大日经疏》卷一)

这对于信仰者来说,自然是颇具效果的。

二、曼荼罗灌顶

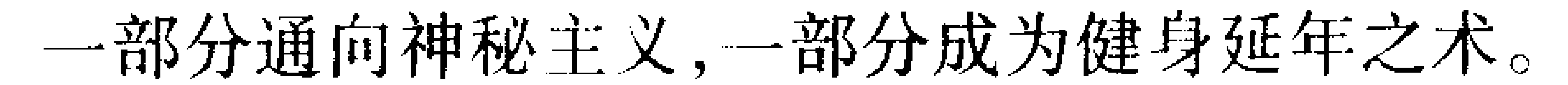
唐代密宗分胎藏界和金刚界两部。"胎藏",表示"摄持"、"含藏"等意思,犹如置胎儿于母腹之中;"六大"中前"五大"为色法,即属胎藏界。"金刚",表示"坚固"、"利用"等意思,智慧能断除疑惑,利如金刚;"六大"中的"识大"为心法,属金刚界。密宗认为,色、心不一,金、胎为一,所以金刚、胎藏两部,于一心法界上,建立理体平等和智慧差别二门。胎藏界部演说理体平等的经轨,显示大日如来理德的曼荼罗;金刚界部演说智慧差别的经轨,显示大日如来智德的曼荼罗。

曼荼罗,又作"曼陀罗",梵文 Mandala 的音译,意译为"坛"、"坛场"、"轮圆具足"等。指按一定要求制作的土坛,上面绘以相应的色彩图画,并依特定方位置以瓶、灯、花、香等饰物,以此象征诸佛、菩萨、金刚等无不聚集于此,或象征具备大悲、智慧、方便、大空等一切教理圆满。因此,曼荼罗包罗万有,这万有都系大日如来法身的显现。密宗的一切修持均不能离开曼荼罗。密宗修持者须定期祭祀供养,并各按所需,或念动"真言",或禅坐观想大日如来,期望达到预想的宗教目的。事实上,曼荼罗也可以成为开展各种宗教法事活动的场所,所以也译作"道场"。在其后的发展演变过程中,曼荼罗通常还以壁画纸绘的形式表现,同样能获得某种无限神秘功能的表征意义。

不空认为，曼荼罗和灌顶，这是金刚智所传密宗的核心。他说："曼荼罗灌顶坛者，万行之宗，密证之先，将涉觉路，何莫由斯！"（赵迁《不空三藏行状》）但比起曼荼罗来，不空更推崇灌顶。他说，大日如来之教，有顿有渐，"渐谓小乘登坛学处，顿谓菩萨大士灌顶法门，是诣极之夷途，为入佛之正位。"（同上）"灌顶"，源自天竺国王即位时，由"韦陀梵志"用"四大海之水"灌于新王头顶，并作具体教诲的一种庄严仪式，以此表示祝贺。密宗借用这种仪式，说明阿阇梨的嗣位。"阿阇梨"，是密宗对修持者已达到最高成就时的称号，阿阇梨通达曼荼罗，可传法授灌顶。不空解释说："顶谓头顶，表大行之尊高；灌为灌持，明诸佛之护念。"据此，灌顶的仪式主要用以表征诸佛已给予修行者以护念加持。但灌顶在具体运用时，实际上范围相当广泛，所谓"息灾、增益、降伏、欢喜"等，据说都能以灌顶法成就。一切灌顶都得在道场内进行，并总以曼荼罗为前提，所以也称曼荼罗灌顶。通常认为，以净水灌注受法者的头顶，意味着由此而去除无始以来身心的种种烦恼垢秽。其后，灌顶的概念不断开拓，含义已另有许多变化。

三、《金刚》瑜伽

《金刚》瑜伽，指依《金刚顶经》所行的瑜伽。"瑜伽"，梵文 yogā 的音译，意译"相应"，这里特指依密教宗旨，贯彻于全身心的一种禅定，或称"三密瑜伽"。它用修持者的手式（身密）、咒语（口密）和观想（意密）的方法，使之与大日如来的"三密"融合相应，表征和想象一切如来金刚萨埵加护于己，使自身聚集无限神变和享受一切的能力，由是了知"此心本性清净，随彼所用，随意堪任"，达到自身即是菩萨身的自觉，这就具备了入坛场、受灌顶作阿阇梨的资格。这样，瑜伽就成了密教个人修持中最重要的法门。不空说："金刚顶瑜伽法门，是成佛速疾之路。其修行者，必能顿超凡境，达于彼岸。"（《续开元释教录》卷上）瑜伽修行在藏传佛教中有极大发展，



一部分通向神秘主义,一部分成为健身延年之术。

四、护摩

"护摩",梵文 homa 的音译,意译"焚烧"、"火祭",或意译作"火祭祀法"、"火供养法"。本属婆罗门燃火祭天、供养火神阿耆尼,以为消灾禳祸、驱魔求福的作法。密宗引入护摩,把它作为阿阇梨理应具备的法术之一。

据《大日经》卷六、《大日经疏》卷十九等所说,释迦牟尼未成佛之前,不能了知火之自性,故依据《吠陀》而说四十四种护摩;在成佛之后,已了知火之自性,乃宣说十二种护摩。

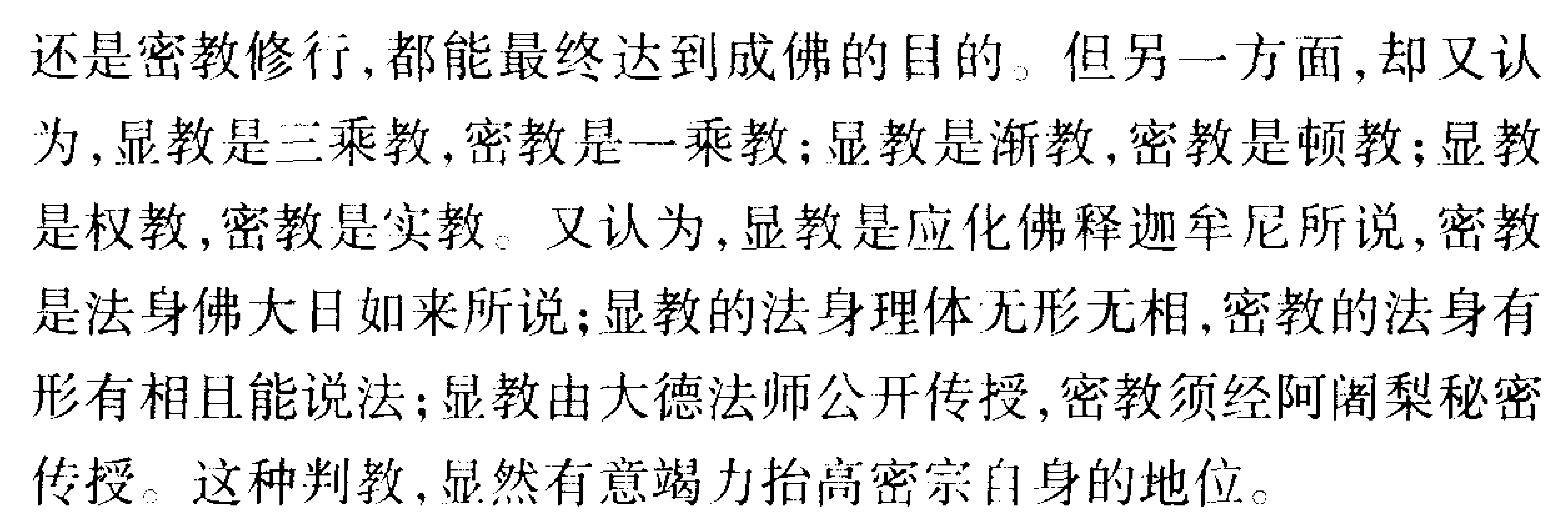
> 我于往昔时,不知诸火性,作诸护摩事;彼非护摩行,非能成业果。我复成菩提,演说十二火。(《大日经》卷六)

这十二种护摩,是为真护摩,用以区别婆罗门教所行的护摩,表征大日如来的一切智慧光明。

> 外典净行《吠陀》论中,有火祠之法。然大乘真言门亦有火法。所以尔者,为摄伏一类故,以言《吠陀》事而摄伏之。然其义趣,犹如天地,不可相并。(《大日经疏》卷十九)

在此基础上,密宗又将护摩分为内外两种。外护摩须于护摩坛上修行,具足本尊(意密)、炉(口密)、行者(身密)三项,以为修行者三密的表征相应。内护摩不须造坛、设炉,而以自身为坛场,结合瑜伽修行,于观想中以如来之智慧火焚烧诸业烦恼,成就菩提。据称,内护摩的修行,根据修行者的需要,又可分为五种不同的观想(瑜伽禅定),即:观想大日如来之性为息灾法,观想不空成就如来之性为增益法,观想无量寿如来之性为敬爱法,观想宝生如来之性为钩召法,观想阿閦如来之性为调伏法。

密宗的判教,主要从显密二教上立论。一方面说,所有佛法都是佛对众生的说教,根据对象不同而有显、密之分,但实质是一致的。所谓"究竟同归,本无异辙"(《大日经疏》卷六)。无论依显教



还是密教修行，都能最终达到成佛的目的。但另一方面，却又认为，显教是三乘教，密教是一乘教；显教是渐教，密教是顿教；显教是权教，密教是实教。又认为，显教是应化佛释迦牟尼所说，密教是法身佛大日如来所说；显教的法身理体无形无相，密教的法身有形有相且能说法；显教由大德法师公开传授，密教须经阿阇梨秘密传授。这种判教，显然有意竭力抬高密宗自身的地位。

密宗的教义、仪轨和修持，对于社会下层民众来说，具有很强的吸引力，但是"开元三大士"的创宗活动，则与皇权国家的实际需要关系密切。《仁王般若经》以佛的名义说："我以是经付嘱国王，不付嘱比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷。所以者何？无王威力，不能建立。"唐代宗诏令不空重译《仁王经》，并亲自作序，云："其镇乾坤，遏寇虐，和风雨，着星辰；与物无为，乂人艰止，不用般若(指《仁王经》所说——笔者)，其能已乎！"代宗在位期间，一再设仁王会讲诵，请不空祈雨、禳敌。密宗与政治的联系，在唐代佛教各宗中是比较突出的。但也正因为如此，使它在晚唐历史进程中急速衰落。另一方面，它的即身成佛教义和密法修持方式虽与帝王、公主、后妃们的精神寄托相适应，但所依经典中宣传的所谓女性为"般若诸母"，以及"男是智慧，女是三昧"等思想，不仅与传统佛教教义对立，而且也与民族传统伦理观念抵触，毕竟难以长期在内地流传。此外，密宗行法中的曼荼罗祭祀、护摩供养等方式，带有很深的婆罗门教烙印，虽然已经过某种改造，但还是很难使之真正"中国化"。

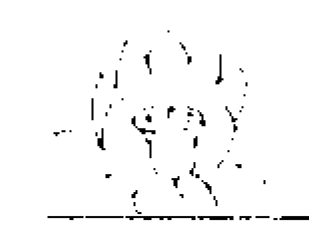
第十章　自信自力的禅宗

第一节　“东山法门”的创立

禅宗是中国佛教最重要的宗派。印度佛教只有禅而没有禅宗，禅宗纯粹是中国佛教的产物。它因主张用“禅”概括佛教的全部修习而得名。

禅宗的形成，是整个佛教史上的大事。但后人的记述纷杂不一，异说多端。据早期文献史料记载，从禅思潮在与义学对立中兴起，到禅众形成为僧侣中的特殊群体；从禅众批量流动的生活方式，到群聚定居，经历了一个相当长的历史过程，有极深刻的社会原因，特别与北魏以后波浪式出现的流民问题息息相关。

禅，梵文 dhyana（“禅那”）音译的简略，意译为“静虑”、“思维修”，原为印度各种教派普遍采用的一种修习方式，在佛教思想中具有特殊重要的意义。它渊源于印度远古吠陀时代婆罗门教经典《奥义书》所讲的“瑜伽”（yogā）。“瑜伽”，意为静坐调心，制御意念，超越喜忧，体认“神我”，以达“大梵”境界。瑜伽的修行，纯属内观亲证的范畴。《禅定点奥义书》说：“练体与制气，敛识与持意，静虑三摩地，瑜伽六支也。”（《五十奥义书》970 页，中国社会科学出



版社 1984 年版)这里所说的"静虑瑜伽",就是修习禅定。据佛教典籍《俱舍论》、《瑜伽师地论》等解释,认为通过"心注一境"、"正审思虑"的禅定修习,可以制服烦恼、引发智慧,超脱世俗、抵达彼岸。释迦牟尼在菩提树下证得涅槃,实际上就是得益于禅定。

佛教传入中国之时,也传来了禅法。禅法在中国同样受到特殊重视。道安说:"匪禅无以统乎无方而不留,匪定无以周乎万形而不碍。"(《出三藏记集》卷六《大十二门经序》)就是说,禅定几乎可以囊括佛教的一切方面。智𫖮也认为,"止乃伏结之初门,观是断惑之正要";"止是禅定之胜因,观是智慧之由借。"(《修习止观坐禅法门》)禅法本身已包含了止和观两层意义, 所以止观方法的核心是禅定。尔后,宗密也指出,禅定乃是佛教徒必修的法门,"三乘学人,欲求圣道,必须修禅。离此无门,离此无路"(《禅源诸诠集都序》卷一)。

随着大量禅经的翻译以及各类禅法的具体实践,至南北朝时期,中国境内大致同时流行着三种主要禅法,它们是:以数息为要的"安般守意"小乘禅法;以对治和观佛为主要内容、兼融了大乘的小乘禅法;以证悟大乘佛教"如来藏"佛性为根本的如来禅。它们争取徒众,扩大影响,发展势力,乃至相互构难,造成禅法的多头化展开趋势,各种禅学派系先后形成。

北魏时期,由于政局变幻,战争频繁,社会动荡不安,禅法在北方地区获得深厚的社会基础,禅学派系活动发达。相传菩提达摩自南天竺泛海而来,登陆于南方沿海,并于刘宋后期进入北魏境内,在嵩山一带教授弟子,传播新型禅法。他的传法活动为后来禅宗的建立做了前期准备。

据道宣《菩提达摩传》记载,达摩所授禅法,其内容大致如下。

如是安心,谓壁观也;如是发行,谓四法也。如是顺物,教护讥嫌;如是方便,教令不着。然则入道多途,要唯二种,谓

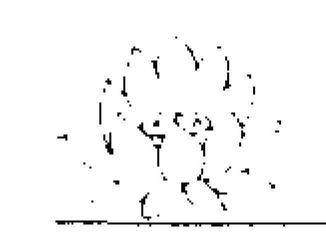
理、行也。藉教悟宗,深信含生同一真性,客尘障故,令舍伪归真。凝住壁观,无自无他,凡圣等一,坚定不移,不随他教,与道冥符,寂然无为,名理入也。行入,四行,万行同摄。(《续高僧传》卷十六)

就是说,无论“安心”、“发行”、“顺物”、“方便”,都可看作“入道之门”。但归结起来,则有“理入”、“行入”两个要点。题为达摩弟子昙林所作的《略辨大乘入道四行及序》,所述达摩禅法内容与道宣所载一致,一般认为也属可信的资料;或以为道宣所载即出自昙林记述。

所谓“理入”,即“凝住壁观”,以“理”作为观想的对象。“与道冥符”,即与“理”相契(指通过直观体验而契合)。所谓“壁观”,是使心如壁立,不偏不倚。“深信含生同一真性,客尘障故,令舍伪归真”,体现的是自《涅槃经》经《胜鬘经》而发展起来的如来藏(真如)缘起思想,达摩所依持的四卷本《楞伽经》(刘宋求那跋陀罗译)中也反复申述这一思想。因此,“藉教悟宗”的“教”,当指四卷本《楞伽经》;“宗”,当指《楞伽经》所说的“自宗通”即“自觉圣智境界”。由于这种境界需要依“教”悟入,所以说为“藉教悟宗”。这表明,达摩的禅既没有离开“教”,也不可能脱离“文字”。

所谓“行入”,就是上述“发行”所采取的“四法”,也称“四行”。它们是:一、“报怨行”,指通过苦修,做到无爱憎,无怨怼,于一切都能甘心忍受;二、“随缘行”,即以众生“无我”的佛学原理为依据,认识到苦乐荣辱全系宿因所造,故而能“得失随缘”、“缘尽还无”,唯感心体寂静;三、“无所求行”,指摆脱世俗的各种贪着,安心无为,因为三界皆苦,贪著是人生痛苦的根源;四、“称法行”,是对前三行的总结,指出三行应以“性净之理”为指导,即在认识众生“同一真性”、“自性清净”的基础上,方可展开与之相称的实践。

概观“理入”和“行入”,本质上它是在如来藏佛性思想指导下

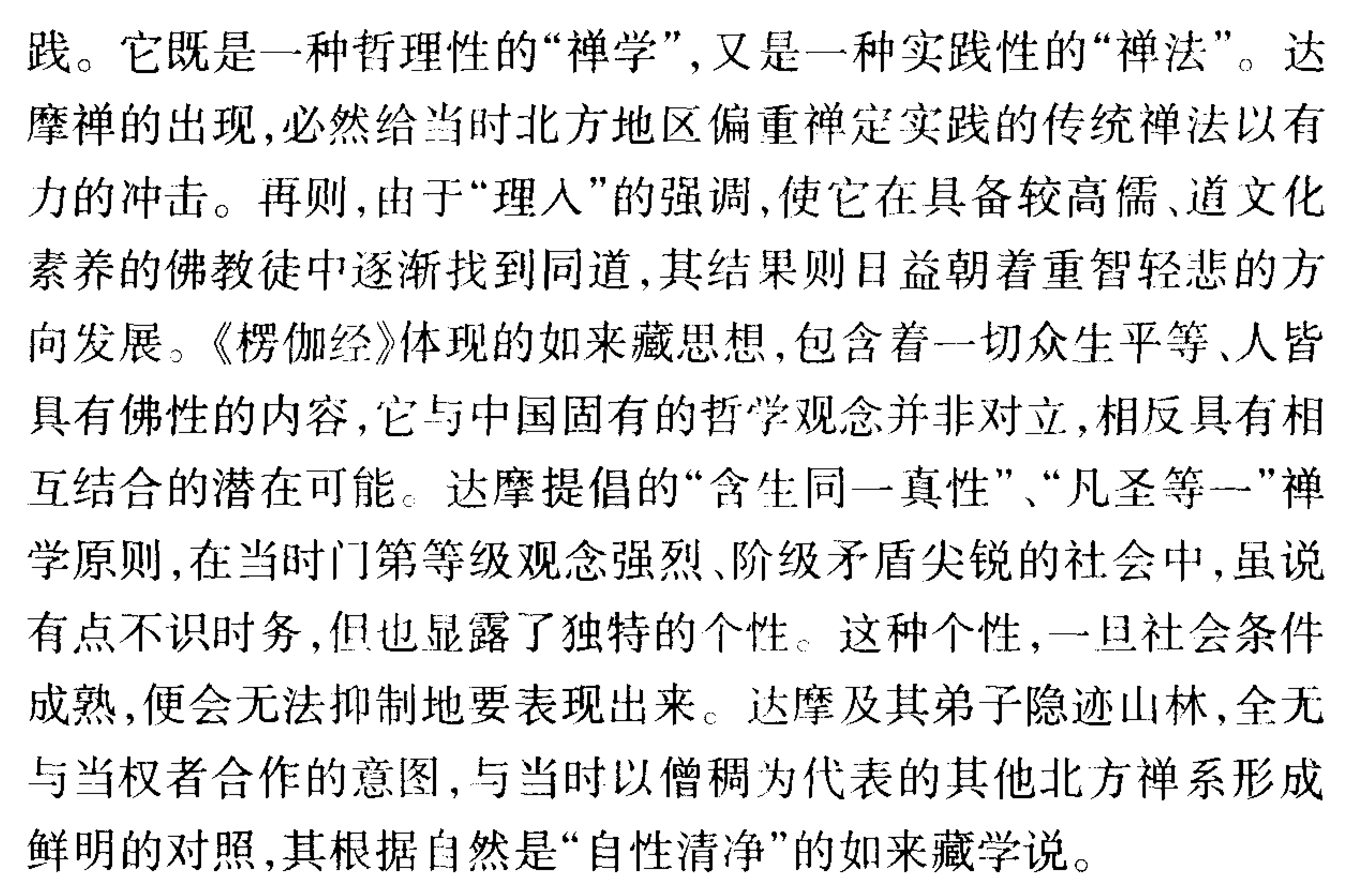


的一种头陀苦行,是理悟与实践并重的禅法。

道宣在论述达摩的禅法时曾经指出:“审其(所)慕,则遣荡之志存焉;观其立言,则罪福之宗两舍。”(《续高僧传》卷二十)所谓“遣荡之志存焉”,是指“深信同一真性”,坚持如来藏佛性思想;所谓“罪福之宗两舍”,则是指“性净之理”的运用,破除各种错误修行。由于它们是通过“遣”、“舍”即彻底否定客观世界和世俗见解实现的,所以达摩禅也还被时人视为“虚宗”。四卷本《楞伽经》虽以唯识学说为基点,但涉及面很广;与许多大乘经典一样,它十分重视破除执着,在某些提法上,乃至接近于《般若》之空观。如该经卷一说:“世间离生灭,犹如虚空华”;“一切法如幻,远离于心识”;“远离于断常,世间恒如梦”;“我常说法空,远离于断常,生死如幻梦。”这与《金刚经》所说“一切有为法,如梦幻泡影,如露亦如电,应作如是观”颇为相似。了解这一点,将有助于揭示达摩至慧能禅学的演变过程。

又据道宣记载,“达摩禅师以四卷《楞伽》授可,曰:我观汉地,唯有此经,仁者依行,自得度世。”(《续高僧传》卷十六《慧可传》)又说,慧可在接受达摩四卷《楞伽》传授后,“依南天竺一乘宗”向弟子讲解该经学说(见《续高僧传》卷二十五《法冲传》)。这里所谓“南天竺一乘宗”,指的是达摩所传禅法,标明它与《楞伽经》的内在联系。这种禅法既不等同于印度传统的禅法,也不相类于北魏境内流行的禅法;从它的主体“理入”、“行入”看,无疑是一种新型的禅法。一方面,它的源头可以上溯到《奥义书》的“梵我合一”哲学;另一方面,它的“理入”说受南印度大乘如来藏学说影响,而“四行”说则继承了头陀苦行思想。这表明达摩禅具有对印度宗教、哲学的创造性的综合能力。虽然现在我们尚不能确切肯定它在印度是否有传承体系,但是可以肯定地说,它并不是已经中国化了的禅。

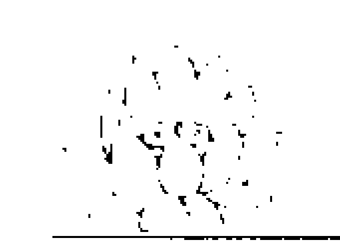
达摩禅的特色,在于以深奥理论为指导,展开高度自觉的实



践。它既是一种哲理性的“禅学”，又是一种实践性的“禅法”。达摩禅的出现，必然给当时北方地区偏重禅定实践的传统禅法以有力的冲击。再则，由于“理入”的强调，使它在具备较高儒、道文化素养的佛教徒中逐渐找到同道，其结果则日益朝着重智轻悲的方向发展。《楞伽经》体现的如来藏思想，包含着一切众生平等、人皆具有佛性的内容，它与中国固有的哲学观念并非对立，相反具有相互结合的潜在可能。达摩提倡的“含生同一真性”、“凡圣等一”禅学原则，在当时门第等级观念强烈、阶级矛盾尖锐的社会中，虽说有点不识时务，但也显露了独特的个性。这种个性，一旦社会条件成熟，便会无法抑制地要表现出来。达摩及其弟子隐迹山林，全无与当权者合作的意图，与当时以僧稠为代表的其他北方禅系形成鲜明的对照，其根据自然是“自性清净”的如来藏学说。

由达摩禅的上述特色决定，它不可能深受社会上层的欢迎；历史证明，禅宗的形成和发展正是在平民的推动下实现的。从达摩禅开始，中国的禅学便沿着众生平等、圣凡不二的原则立场展开，也就是朝向人们自信、自力的方面推进。这一趋势，中经“东山法门”和慧能禅的发展，至洪州禅的形成和临济宗的建立而达到顶峰。

达摩弟子可以被确认的，有慧可、道育二人。道育一系的活动，没有文字资料可考，其传承不明。史传达摩禅的权威继承人便由慧可担当。据道宣所撰《慧可传》、杜朏所撰《传法宝记》、净觉所撰《楞伽师资记》等记载，慧可在师事达摩前，对内外之学已有较高造诣，且有很强的直观领悟能力，表明他既可全面把握达摩禅的趋势，又可依据自己的文化素养予以吸收运用。慧可的传法活动同样是在十分困难的条件下进行的，受到来自其他禅学派系的攻击和迫害，不仅没有使达摩禅有明显拓展，而且他本人也“卒无荣嗣”即没有名声显赫的弟子。但是，由于慧可的传法活动，使对《楞伽

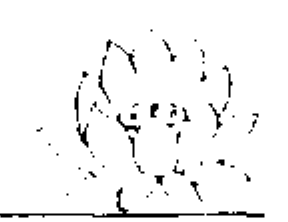


经》的依持得以继续,"楞伽师"的传承体系得以成立。自《楞伽师资记》诞生以后,达摩——慧可——僧粲——道信——弘忍——神秀这一楞伽师的传承谱系逐渐成为定论。如果说慧能所建立的禅宗其首要特色是"顿悟"的话,那么由达摩据《楞伽经》所传的楞伽师禅法则以"渐修"相区别。

据《历代法宝记》载,慧可受达摩付嘱后,四十年隐居于皖公山及相、洛二州;他在付法与僧粲后,又"入司空山隐",其后又"佯狂"。不久,"粲大师亦佯狂市肆。后隐舒州司空山。遭周武帝灭佛法,隐皖公山十余年。"司空山即思空山,在今安徽省岳西县西南,与皖公山(在今安徽省潜山县西)相连。又道宣《辩义传》说,僧粲曾住庐州独山,独山在今安徽省六安县西南,与皖公山相连。这一带应视为僧粲活动的中心。这一事实表明,慧可及其弟子因受北方禅学派系排斥,又遭周武帝灭佛,开始向南方转移,进入江淮之间的山林地区。这种转移,反映了当时禅众发展的主要方向。

道信(580—651),俗姓司马,河内(今河南沁阳)人。七岁师事一僧,历五载;十二岁入皖公山依学僧粲,经十年;后住吉州寺(在今江西吉安)等处,约经十年;再往江西庐山大林寺,前后又十年。六二一年起移住湖北蕲州黄梅破头山(又名双峰山,在今黄梅县西北),直至去世,三十年左右足迹未离黄梅。黄梅时期,是道信思想的成熟期,也是他传法活动最活跃的时期。由于他在传法过程中声誉渐广,引起统治者的重视。唐太宗贞观(627—649)年间曾三度敕使遣请。卒后,唐代宗谥号"大医禅师"。道信为后世禅者留下《菩萨戒法》及《入道安心要方便法门》各一部。这两部著作现在都已不复存在,《楞伽师资记》引述他的禅法,据认为出自《入道安心要方便法门》。

道信在黄梅时期,"再敞禅门,宇内流布"(《楞伽师资记》),"大作佛事,广开禅门,接引群品"(《历代法宝记》);弟子众多,传说有



五百余人。临终时付嘱弘忍，弘忍当是其首席弟子。

弘忍(601—674)，俗姓周，蕲州黄梅人；一说其祖籍浔阳(今江西九江)。七岁时随道信禅师出家受学。玄赜《楞伽人法志》说他“缄口于是非之场，融心于色空之境；役力以申供养，法侣资其足焉。调心唯务浑仪，师独明其观照。四仪皆是道场，三业咸为佛事。盖静乱之无二，乃语嘿之恒一”(见《楞伽师资记》)。这意味着，弘忍把禅(“静”、“嘿”)贯彻到了日常的“役力”生活(“乱”、“语”)之中，改变了凡禅必坐的传统。所谓“役力”，也就是“作”，均就体力劳动而言。《传法宝记》也说，弘忍“常勤作役，以礼下人”。日常劳动和与之有关的俗务被引入禅法，这是弘忍对传统佛教思想的重大改革，并且已达到了相当的理论自觉。

道信住黄梅西北的双峰山，弘忍住双峰山之东的冯茂山，又名“东山”，故其禅法号称“东山法门”。据载，弘忍三十年不离道信左右，“得付法袈裟，居冯茂山，在双峰山东，相去不远，时人号为‘东山法师’。”(《历代法宝记》)“忍传法，妙法、人尊，时号为‘东山净门’。又缘京洛道俗称叹，蕲州东山多有得果人，故号‘东山法门’也。”(《楞伽师资记》)武则天曾问弘忍弟子神秀：“所传之法，谁家宗旨?”神秀答道：“禀蕲州东山法门。”(《楞伽师资记》)可见这一“东山法门”在当时确实存在，而且已发生重要影响。

道信、弘忍两代楞伽师在思想上有许多默契，他们的禅法有很强的联贯性和统一性，表现出与前三代楞伽师的相异之处，成为由达摩禅向慧能禅演变的关键。“东山法门”虽以“东山”命名，实际上包含了道信和弘忍两代禅师的禅法思想。

“东山法门”的主要内容是什么？据《楞伽师资记》说：

> 其信禅师，现敞禅门，宇内流播，有《菩萨戒法》一本，及制《入道安心要方便法门》。为有缘根熟者，说我此法，要依《楞伽经》，诸佛心第一。又依《文殊说般若经》，一行三昧，即念佛

心是佛，妄念是凡夫。

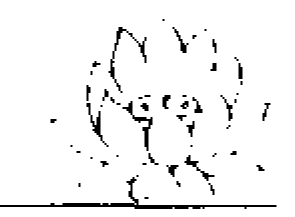
按照这一说法，“东山法门”有两个要点。一是“依《楞伽经》，诸佛心第一”；二是“依《文殊说般若经》，一行三昧”。

毫无疑问，道信和弘忍都仍然奉持《楞伽经》，并强调要依该经“佛语心第一”来重视“心”。吕澂先生业已指出，四卷本《楞伽经》只是用“一切佛语心第一”作为品名，“心”在这里的意思等同于“枢要”、“中心”，是说佛教的根本教义在该经中都已具备；它并不是指内心。但楞伽师们从“方便通经”角度曲解了这一含义，以致要求禅僧们专向内心用功。（见《中国佛学源流略讲》，207、307页）这种曲解符合禅学总的发展趋势。《楞伽师资记》又说，弘忍曾向玄赜开示《楞伽经》的要义，以为“此经唯心证了知，非文疏能解。”可见，“东山法门”十分重视禅者的内证功夫，强调主观“心”的作用。

道信又吸收《楞伽经》以外当时普为流行的《法华经》、《华严经》、《维摩经》、《般若经》等大乘经典思想，认为“念心”便是“念佛”，“心”即是佛，从而将念佛法门纳入自己的思想体系，提倡“一行三昧”。

关于“一行三昧”，在《文殊说般若经》、《大乘起信论》以及与《起信论》有密切关系的《占察善恶业报经》中都谈到。据吕澂先生认为，“东山法门”的“一行三昧”出自《起信论》，说：“北方《起信》既出，禅家以为道在是焉，黄梅道信闻其风而悦之，遂创出东山法门，亦唱一行三昧，虽则别含殊味，而大同《起信》。”（《中国哲学》第十三辑《禅学述原》）这当然很有道理，因为《起信论》之作与《楞伽经》有关，而《楞伽经》乃东山法门所依。但是，《楞伽师资记》在说到道信禅法时，曾明确指出“依《文殊说般若经》，一行三昧”；而神秀在答武则天问时，也明确承认，“东山法门”所依典诰为“《文殊说般若经》，一行三昧。”所以我们还是以历史记载为准。

何谓“一行三昧”？该经回答说：“法界一相，系缘法界，是名一



行三昧。"(梁曼陀罗仙译《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》卷下,下同),"一行"也就是"一相"(唐译即作"一相"),指法界一相,无有差别;"三昧",就是三摩地、正定。该经又说:

欲入一行三昧,当先闻般若波罗蜜。如是修学,然后能入一行三昧。如法界缘不退不坏,不思议无碍无相。

欲入一行三昧,应处空闲,舍诸乱意,不取相貌,系心一佛,专称名字。随佛方所,端身正向,能于一佛,念念相续,即是念中能见过去、未来、现在诸佛。何以故?念一佛功德无量无边,亦与无量诸佛功德无二。不思量佛法等无分别,皆乘一如成最正觉,悉且无量功德,无量辩才。如是入一行三昧者,尽知恒沙诸佛法界无差别相。

这是说,在实践一行三昧之前,先须研习般若波罗蜜,"如说修学",按经典所说修学,以领悟法界无碍无相之理(这一点仍带有达摩禅"藉教悟宗"的色彩)。以一相为三昧的境界,即以法界为所系缘;法界则无所不包,平等不二,无差别相,不退不坏。所谓"应处空闲,舍诸乱意,不取相貌,系心一佛,专称名字",是指坐禅念佛的工夫,这种念佛既是唯心念佛,又是实相念佛。一行三昧的核心就是唯心念佛和实相念佛的结合。

道信《入道安心要方便法门》引用《无量寿经》云:"诸佛法身,入一切众生心想,是心是佛,是心作佛。"这是指唯心念佛,意在念佛时,心中呈现一切佛,心即是佛。所以道信说:"当知佛即是心,心外更无别佛也。"道信又引《大品经》云:"无所念者,是名念佛。何等名无所念?即念佛心名无所念。离心无别有佛,离佛无别有心;念佛即是念心,求心即是求佛。"又引《普贤观经》云:"一切业障海,皆从妄相生。若欲忏悔者,端坐念实相,是名第一忏悔。"(上均见《楞伽师资记》)这是指实相念佛,即通过实相念佛,领悟法界一实相,心、佛均无所求。唯心念佛和实相念佛的结果,达到念一佛

而见一切佛，尽知诸佛法界无差别相，以致身心方寸、一切施为举动都是菩提、道场，念佛者与佛融为一体、平等一如。

"东山法门"特别重视大乘经典所表达的"即心即佛"思想，目的在于排除向外求佛的传统教义，包括偶象崇拜、净土信仰、沉溺经教、着意修持等，从而把解脱的希望转移到自我内心的调节上。这一思想对尔后禅宗思想的展开具有极大意义。

可以看出，《入道安心要方便法门》的思想，与《文殊说般若经》所说是一致的，它是在后者的启发下形成的。从《方便法门》篇名便可知道，道信要通过念佛方便达到安心、入道的目的，而它的内容重点，也确实是在具体论述这一原理和方法。比如，《方便法门》列举了五种"方便"，以为由此即可"安心"、"入道"，说：

> 一者，知心体，体性清净，体与佛同。二者，知心用，用生法宝，起作恒寂，万惑皆如。三者，常觉不停，觉心在前，觉法无相。四者，常观身空寂，内外通同，入身于法界之中，未曾有碍。五者，守一不移，动静常住，能令学者，明见佛性，早入定门。（见《楞伽师资记》）

这五种方便，既包含般若空观的内容，又体现如来藏佛性思想，显然是对《般若经》和《楞伽经》的综合运用。所谓"安心"，主要是坐禅念佛；所谓"入道"，则是悟解佛性学说和实相原理。在《方便法门》中，道信大量引述了各种大乘经典，可见他对经教是相当重视的。入道、安心的原理和方法，实际就是教理和修行并重的法门，即道信所谓"内外相称，理行不相违"；"学道之法，必须解行相扶。先知心之根源，及诸体用，见理明净，了了分明无惑，然后功业可成。"（《楞伽师资记》）从这里可以看出"东山法门"对达摩禅的继承和发展。

"东山法门"除了坚持如来藏佛性思想，又加入了般若内容，这一点恐怕不会再有异议。道信除了提倡和实践"一行三昧"，接受

《文殊说般若经》外，在《入道安心要方便法门》中，还至少三度引用般若经典，甚至以《金刚经》所说“我应灭度一切众生，灭度一切众生已，而无有一众生实灭度者”等语来说明“修道得真空者，不见空与不空，无有诸见”的实相原理。此外，道宣在《道信传》中还曾说到，当道信住吉州寺时，城池被围，刺史向他求退敌之策，道信告诉他：“但念般若”。于是刺史“令合城同时合声”念诵般若，致使“群贼即散。”（《续高僧传》卷二十）《传法宝记》和《历代法宝记》也有相似记载：“但念般若，不须为忧”；“大师入城，劝诱道俗，令行般若波罗蜜。狂贼自退，城中泉井再泛。”这表明，“东山法门”确实已相当重视般若思想。

四卷本《楞伽经》注重自性清净，所说一心即直指清净自性之心，这就是“东山法门”按“佛语心第一”而“安心”修习的心。道信对此一心反复强调，视为“明净之心”，以为“安心”的直接要求就是返观这一犹如明镜的“明净之心”。而在将这一思想与般若实相结合后，便发展了“安心”说。根据《大品经》所说“即心即佛”，道信提出：

> 亦不念佛，亦不捉心，亦不看心，亦不计念，亦不思维，亦不观行，亦不散乱，直任运。亦不令去，亦不令住，独一清净，究竟处心自明净；或可谛看，心即得明净。（《楞伽师资记》）

这里体现的是一种任运自然的禅法思想，对以往楞伽师相传的壁观坐禅和头陀守戒来说，无疑是一项重大突破，形成对传统意义“安心”说的有力冲击。《楞伽经》卷二云：

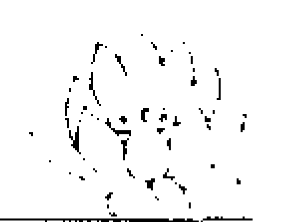
> 非一切刹土有言说，言说者，是作相耳。或有佛刹瞻视显法，或有作相，或有扬眉，或有动睛，或笑或欠，或謦咳，或念刹土，或动摇。

意思是说，一切行为举止都是佛事，而言说只是作相罢了。这里虽已带有关于禅的自然任运的启示，但这一启示长期未引起楞伽师

的注意,而只有当它与般若思想结合之后,才引起禅家的足够重视。后来,禅宗的洪州系尤其强调自然任运,把"即心即佛"思想推向极端。可见,《楞伽》学说和《般若》思想的结合乃是由达摩禅法通向慧能禅宗的必然途径,这一途径是由"东山法门"开辟的。当然,任运自然在当时尚未充分发扬,还未发展成为禅门主流。

早期禅史资料表明,在禅的发展过程中,《楞伽经》在形式上逐渐退居次位,《金刚经》的地位则不断上升。这种历史倾向可以溯源于"东山法门";正是道信和弘忍,开始了《般若》经典和般若思想的运用。但是,必须指出,由道信和弘忍所开创的将《楞伽经》如来藏思想与《般若》性空理论结合的局面,在禅宗成立以后也还继续存在,只是表现形式有所不同。慧能始终教人"见性",强调"见性成佛"。"性"指佛性,慧能的佛性学说并非独创,它承继了历代楞伽师通过《楞伽经》而提倡的如来藏佛性思想。《金刚经》只讲心,不谈性,它的中心是阐明无住、无相的原理。所以慧能始终没有放弃自觉圣智的说教,而有效地将佛性与人心更加紧密结合,同时借助于简洁明了、易为平民接受的《金刚经》,谈空说慧,从而使禅的开展更趋活跃、自由。可以认为,这是《楞伽》学说和《般若》思想在另一层次上的结合。至洪州禅时代,《楞伽经》的运用又以公开的形式表现出来。

自达摩至弘忍,五祖相承的楞伽师的传法活动有一明显的趋势。这就是在地域上自北而南、由黄河流域向长江流域的推广。达摩、慧可两代楞伽师在黄河流域半个多世纪的传法活动,并未取得显著的社会效果,无论是上层贵族、官僚还是下层平民百姓,都没有表现出较大的兴趣和有力的支持,相反备受排挤和打击。其根本原因,是由于这一理悟与实践相结合的禅法难以改变北方地区已经深入社会各阶层的佛教传统,无法适应这一地区人们注重实际的思想方式。僧粲、道信、弘忍三代楞伽师开始了在长江流域



中国南方地区的聚居生活和传法活动,从而有可能摆脱由地区性差异而造成的楞伽师禅被动局面。这一地区属古代楚文化区域,老庄思想发源并流传于这里,哲理的思维、自由的玄想成为这一区域文化的主要特征。六朝时期,以老庄思想为主体的玄学本体论哲学十分发达,佛教般若学为配合玄学"无"的本体论,在这里获得推广和发展,两者互为印证,相映成趣,使"空"、"无"的本体论哲学以及抽象的思维方式予整个时代留下深刻影响。作为一种观念文化,玄学和玄学化的般若学也给后时代的人们留下了一份重要的遗产。

需要着重指出的是,"东山法门"的建立与《维摩经》思想有相当密切的关系,而这部接近般若系统的大乘经典在整个六朝时期深受社会欢迎。《维摩经》针对印度的瑜伽和禅的修习,提出了自己的看法,它通过贬斥枯坐瞑想,扩大了禅的范围。其《弟子品》记述维摩诘居士对舍利弗的告诫,说:

> 唯!舍利弗!不必是坐,为宴坐也。夫宴坐者,不于三界现身意,是为宴坐。不起灭定而现诸威仪,是为宴坐。不舍道法而现凡夫事,是为宴坐。心不住内,亦不在外,是为宴坐。于诸见不动,而修行三十七品,是为宴坐。不断烦恼而入涅槃,是为宴坐。

在《维摩经》看来,禅的真正含义只是心的存在本身,这就从根本上否定了以往佛教僧侣们的瞑想实践。《维摩经》的这一思想不仅与中国北方长期流行的小乘禅法截然不同,而且也与达摩所传禅法有所区别。上述引文所表达的禅思想中,已包含着后来禅宗形成的理论基础。该经《佛道品》又认为,"若菩萨行于非道,是为通达佛道。"这一思想可以看作般若波罗蜜的另一表达方式,其价值在于排斥独善其身或积功累德的繁琐实践,而倾向于以心的体验为根本。这样,随着《维摩经》受社会日益广泛的重视,六朝僧侣及士

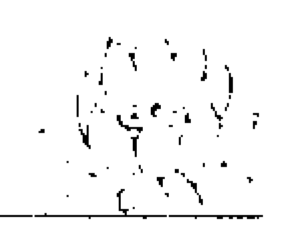


人对禅的观念发生潜移默化的演变，从而继续推动般若思想的传播。为此，长期受《般若经》和《维摩经》思想熏陶的南方佛教，若与北方佛教相比，在风格上呈现出明显的特色。

道信和弘忍在黄梅创立“东山法门”，有足够的理由，引入般若思想，把“安心”作为方便，对达摩禅加以发展。道信在《入道安心要方便法门》中曾多次引证《维摩经》，阐述大乘空观和即心即佛的道理，以适应南方佛教的风尚。弘忍《最上乘论》也反复引证《维摩经》，并诠释该经“如无有生，如无有灭”一句中的“如”字，说：“如者，真如佛性自性清净。”他以“凝然守心”为方便，证得“自心本来清净”。《楞伽师资记》说，弘忍的禅学，包含着某种新的因素，他曾提到“四仪皆是道场，三业咸为佛事”，这与《维摩经》反对枯坐瞑想，提倡“不舍道法而现凡夫事”、“不断烦恼而入涅槃”，颇为相似。只是弘忍尚未将此形成系统，他的实践也还是以坐禅为根本。

“东山法门”传承的地区，属于天台宗和三论宗流行或影响所及的地区。《金刚经》、《文殊说般若经》等般若类经典为天台宗、三论宗所普遍重视，而宣传大乘空观的《维摩经》以及突出“会三归一”的《法华经》更受它们的青睐。这些经典既同属大乘空宗，又与江南传统文化思想比较接近；东山法门既然创立于南方，便理所当然地要受到天台宗和三论宗的影响。

道信门下的著名禅师，多属先前天台宗的徒众。如法显禅师，少年时曾从荆州四层寺宝冥法师学禅，后又依天台智顗禅师，“闻所未悟”，接受天台止观学说。此后便长期“静处闲居”，实践止观。三十年后，他又往蕲州双峰山，“更清定水”（《续高僧传》卷二十《善伏传》）。又如善伏禅师，曾于天台慧超禅师处修习天台禅观，后上荆州，见道信禅师，被“示以入道方便”（《续高僧传》卷二十《善伏传》）。在由天台学者转化成为楞伽师的过程中，他们必然将天台止观学说带入“东山法门”。



事实上,在“东山法门”中,确实包含着天台止观的成分。其中最令人注目的是“一行三昧”。

智𫖮在《摩诃止观》中曾介绍四种三昧:一常坐,二常行,三半行半坐,四非行非坐。其中第一常坐三昧即所谓“一行三昧”,出自《文殊说般若经》。其内容是,随一佛方向,端坐正向,专念一佛,心意集中,“专系念法界”,证得法界实相之理,达到与佛平等一如的境界。(见《摩诃止观》卷二上)“东山法门”的一行三昧与天台智𫖮的一行三昧,基本内容一致,都依《文殊说般若经》而确立,同时又同属念佛方便法门。

天台智𫖮重视“观心”,他在论及“正修止观”时说,应依次观想“阴界入”等十种境,而在观想每一种境时又应按十个层次进行,即所谓观心十法门,名“十乘观法”。其中第三“巧安止观”又名“善巧安心”,意思是“善以止观安于法性”,即在明白众生之心即是法性的同时,实践止观法门(见《摩诃止观》卷五上)。智𫖮又在《摩诃止观》中例举种种方便,以为安心的方法。与此同时,道信在《入道安心要方便法门》中反复论述了“安心”、“入道”的原理和方法,其基本精神也与智𫖮相通。

天台学者普遍兼有禅师身分,“止观”原意为止息散心,观想简择,获得般若智慧。止观并修、定慧双开的思想早在达摩禅的“二入”、“四行”中也有显示;“东山法门”确立的安心、入道原理和方法,大体也就是教理和践履并重的法门。这说明,禅宗先驱楞伽师和早期天台学者,都已经注意到了禅定修习与智慧证悟之间的联系。

天台宗的哲学思想和宗教实践,已为学术界公认为是佛教中国化的重要阶段。天台的止观学说包含着发掘禅者主观潜力的因素,具有某种主体化的倾向。“东山法门”也正是沿着这一方向发展了达摩禅。禅宗是中国化特别明显的佛教,“东山法门”在其中

起过特殊作用。在"东山法门"与天台止观交流、抗衡的过程中，一方面，天台止观为论证圆融，从平等立场看待止观，无所偏正，而"东山法门"则偏于坐禅，在定慧二者中给人以不平等的印象；另一方面，"东山法门"由于重视如来藏自性清净学说，提倡依《楞伽经》达到"自觉圣智"，含有比天台止观高一层次的因素，只要稍加改造，便使其中主体性倾向成为具体的主体成佛实践。当慧能由《文殊说般若经》改而依《大乘起信论》确立"一行三昧"时，便借《起信论》的"本觉"说而使主体性更为清楚地体现出来。

至于"东山法门"受三论宗学说的影响，也有史实可稽。

传说于贞观年间，道信由黄梅过江，去南京牛头山，与深通禅观的般若学者、三论宗义学僧法融相会，并对法融加以印可。（见李华《润州鹤林寺故径山大师碑铭》，《全唐文》卷三二〇；刘禹锡《牛头山第一祖融大师新塔记》，《全唐文》卷六〇六）这一记载虽然深为可疑，但它反映了"东山法门"与三论宗学说之间的某种关系。道信曾住庐山大林寺十年，该寺为智锴禅师所建。据传，智锴"少出家，在扬州兴皇寺听朗公讲三论，善受玄义，有名当日。开皇十五年，遇天台智公，修习禅法，特有念力，叹重之。……守志大林，二十余载足不下山，常修定业。"（《续高僧传》卷十七《智锴传》）道信在智锴卒后不久即住大林寺，由此可以推断，他不仅受天台宗思想影响，而且也受三论宗学说影响。这些影响，共同促进了"东山法门"的形成，使般若空观进入楞伽师的禅学园地。

第二节　慧能的"顿悟"学说

弘忍时代，"东山法门"已蔚然发展成为禅门一大系统。弘忍的门徒难以确计，据《楞伽师资记》所载，在他去世前，曾述及能传



其禅法的弟子有十人，说：

如我一生，教人无数，好者并亡。后传吾道者，只可十耳。我与神秀论《楞伽经》，玄理通快，必多利益。资州智诜、白松山刘主簿，兼有文性。华州慧藏、随州玄约，忆不见之。嵩山老安，深有道行。潞州法如、韶州慧能、扬州高丽僧智德，此并堪为人师，但一方人物。越州义方，仍便讲说。

最后又对玄赜说："汝之兼行，善自保爱。吾涅槃后，汝与神秀当以佛日再晖，心灯重照"。

上述弟子中，据《传法宝记》认为，法如曾受弘忍的"密传"，他曾奉持弘忍十六年。在弘忍去世后，法如先在淮南，后至洛阳，最后长住少林寺传授禅法。他的禅法"祖范师资，发大方便，令心直至，无所委曲"，即以弘忍所传为原则，注重一心的修习，开方便法门。在神秀开法之前，他已成为北方禅界的中心。弟子有惠超、妙思、奇拔、远契、元纵等，也都持《楞伽经》"以为心镜"。道安（老安）也曾先后从弘忍受学近二十年。道安弟子有破灶最、郧都圆寂、净藏、义琬等。这一系的禅杂有神秘、直觉的契印法，或逍遥弗羁，或放旷郊廛，多神怪之行。玄赜在安州（今湖北安陆），后入洛阳，被贵族禅师净觉一系推奉为师，撰有《楞伽人物志》一书。智诜离弘忍后，住资州（今四川资中）德纯寺，成为"净众·保唐"禅系的先驱者。

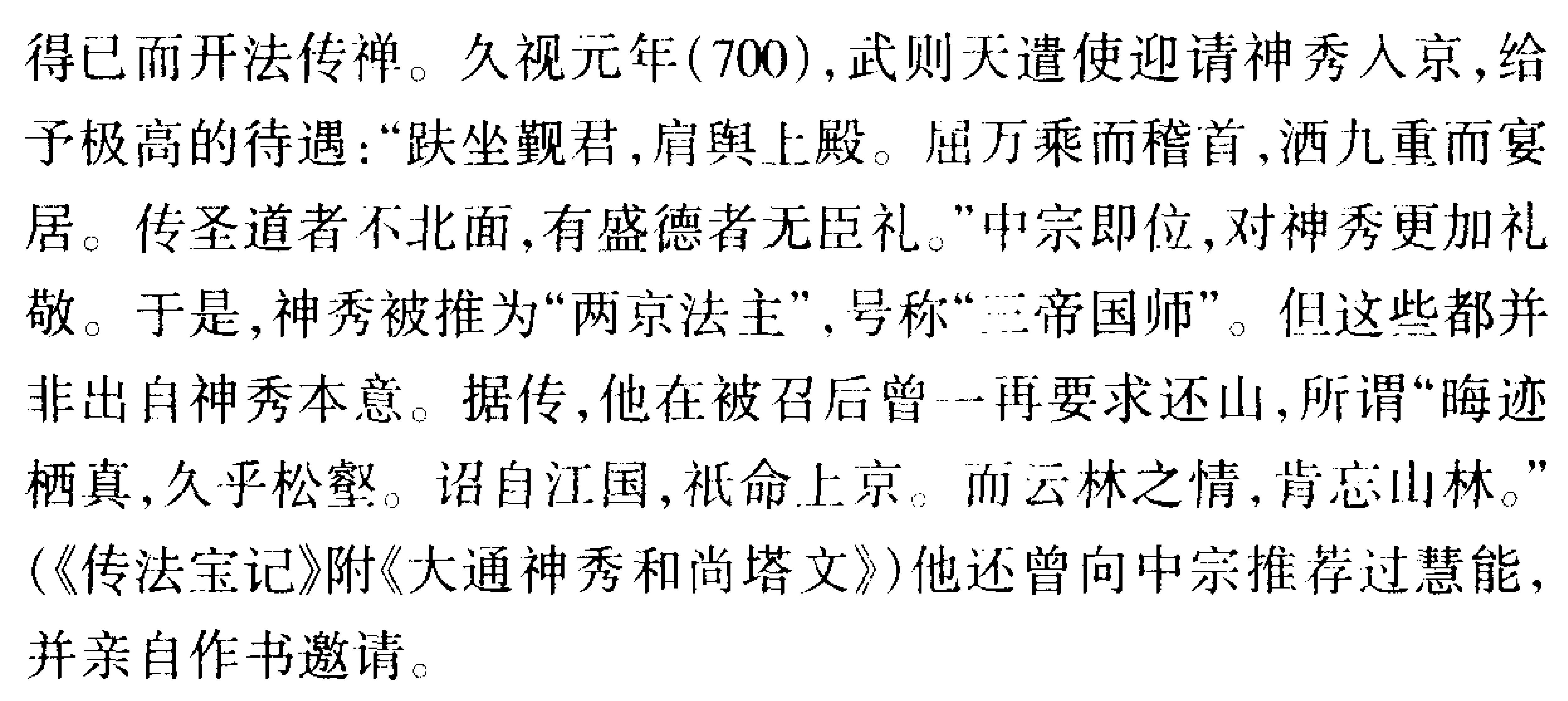
弘忍的另一弟子神秀（约606—706），俗姓李，汴州尉氏（今属河南）人。据《传法宝记》等载，他少为诸生，游问江表，精通《易》、《老》、《庄》及诸经传。既而奋志出家，二十岁受具足戒，而锐志律仪，渐修定慧。年四十六，投弘忍门下，奉持六年，不舍昼夜。后涕辞而去，潜为白衣，行踪不详。或说在荆州天居寺十余年，不为时人所知。至仪凤（676—679）中，取得正式僧籍，住荆州当阳玉泉寺。他在寺东山地别创兰若，荫松藉草，一时"就者成都"，"学来如

市”，两京学徒，各方信士，不远千里赴此禅门，以至“庵庐雁行于丘阜，云集雾委”。（宋之问《为洛下诸僧请法事迎秀禅师表》，见《全唐文》卷二四〇）综合各种资料记载，神秀在法如去世后，开始正式传法，但因他的影响远在法如之上，故后人一般认为他便是弘忍的传法弟子。这是一种误解。

事实上，根据现有资料，弘忍终究未曾指定他的具体（某一人）继承人。弘忍门下，人才辈出，十弟子各具千秋，均可为一方人物，弘济禅法。据《传法宝记》说，当时采用的是一种“密来自呈，当理与法”的传法方式。这种传法方式表明，由达摩创始的楞伽师递相单传的局面行将结束，而“分头并弘”的新的传法形式就要成为历史的事实。《楞伽师资记》并举神秀等十人，《传法宝记》并举法如、神秀二人为传法弟子，反映了当时的实况。

师徒单传与分头并弘的区别，应是禅法传承中的一件大事，这里蕴含着即将揭开革新中国佛教的重要条件；分头并弘的结果，最终将以一个新的佛教宗派的姿态取代楞伽师的地位。慧能在去世前也有与弘忍类似的遗言：“汝等拾弟子近前。汝等不同余人，吾灭度后，汝各为一方头。”（敦煌本《坛经》）这表明，禅法的分头弘化已成为不可逆转的历史潮流。

客观地说，弘忍首席弟子之争，在法如、神秀、慧能一代，还未出现明显迹象。从《传法宝记》和《楞伽师资记》的行文来看，语气平和；虽也有所偏重，但没有相互抵毁贬黜之词，更无对慧能的排斥、攻击的语句。就法如而言，在少林寺处众三年，人尚未测，根本无争夺法统的野心；由于诸贤名德的反复请求，才开法于少林寺。而他的开法，事实证明也非为延续法统。再就神秀而言，据张说《唐玉泉寺大通禅师碑》（见《张燕公集》卷十四）载，他在辞弘忍后，“退藏于密”，没有传法的意图。弘忍卒后，据《传法宝记》所述，又经十余年，神秀也未曾传法。直至法如去世，学徒纷纷来归，才不



得已而开法传禅。久视元年(700),武则天遣使迎请神秀入京,给予极高的待遇:"趺坐觐君,肩舆上殿。屈万乘而稽首,洒九重而宴居。传圣道者不北面,有盛德者无臣礼。"中宗即位,对神秀更加礼敬。于是,神秀被推为"两京法主",号称"三帝国师"。但这些都并非出自神秀本意。据传,他在被召后曾一再要求还山,所谓"晦迹栖真,久乎松壑。诏自江国,祇命上京。而云林之情,肯忘山林。"(《传法宝记》附《大通神秀和尚塔文》)他还曾向中宗推荐过慧能,并亲自作书邀请。

从楞伽师学说传承的角度看,法如和神秀比其他同门具有更为优越的条件。法如在弘忍处,十六年奉侍左右,直至弘忍去世,因此他有资格在此后首先传法。但据《法如行状》(见《金石续编》卷六)记载,法如曾公开承认自己没有合适的法嗣,说:"当传之不可言者,非曰其人,孰能传哉!"所以,当他临终时,命门人道:"而今已后,当往荆州玉泉寺秀禅师下谘禀。"这是一种坦诚的态度。又据载,神秀弟子普寂、义福都曾投奔法如,只因法如其时已卒,乃改而投神秀(见李邕《大照禅师塔铭》,《全唐文》卷二六二;《大智禅师碑铭》,《金石萃编》卷八一)。神秀比法如年长三十多岁,加上各种学问功底深厚,理解力较强,所以弘忍有"东山之法,尽在秀矣"的感叹,并命之洗足,引之并坐(见《大通禅师碑》)。《楞伽师资记》有"亲受付嘱"之说;《传法宝记》也承认"先有付嘱",意为弘忍于神秀有所偏重。因而,神秀继法如开法顺理成章。

若论慧能,他在弘忍处时间更短,但从禅的发展趋势看,他有自己的独特见解,这种见解具有潜在的力量,十分有益于禅门光大。因而,弘忍也有可能对他寄以厚望。但因缺乏可靠的史料,我们对弘忍与慧能的关系了解甚少。可以确认的是,在弘忍时代,慧能决不是他弟子中的"首席"。甚至连敦煌本《坛经》也承认:"神秀上座是教授师;秀上座得法后,自可依止。"这毕竟还是楞伽师时

代，尚无强烈的宗派色彩，"东山"门下还保存着师承而来的某种质朴感情。

禅师们的分头并弘活动有效地扩大了禅的影响，吸引了众多如醉似痴的追随者，并受到从地方到中央各级官吏的普遍关注。以宋之问上表请迎神秀入洛为契机，武则天先后接见了以神秀为首的弘忍弟子，如老安、玄约、智诜、玄赜等人，表示"东山法门"确是天下行禅修道者的极宗。原本隐遁山林、自食其力的禅者，此时起逐渐开始为朝廷所用；一些禅师一旦成为帝师，随着就有一批贫困的禅弟子上升为富有的官僧。原先的质朴不能继续保持，这并非弘忍及其弟子的本愿，而是历史对禅的必然要求。禅系内部既然出现重大分化，争夺禅宗正统，争取官方承认和扶植的斗争于是激烈起来。

经过安史之乱，到唐代中后期，禅宗内部已出现宗派林立，争论不已的状况。据宗密所集，殆且百家，有独特宗义者十室并为七派，它们是：神秀门下普寂等北宗提倡的"拂尘看净，方便通经"；智诜所开净众寺金和尚一系提倡的"三句（无忆、无念、莫忘）用心为戒定慧"；老安门下俗弟子陈楚章一系提倡的"教行不拘而灭识"；慧能门下怀让、道一提倡的"触类是道而任心"；慧能门下神会提倡的"寂知指体，无念为宗"；牛头法融门下慧忠、道钦一系提倡的"本无事而忘情"；此外还有传说也是弘忍弟子的宣什一系（亦称"南山念佛门"禅宗）提倡的"借传香而存佛"。这些派系，争刻碑铭，竞撰史传，各出语录，除了弘扬本宗教义外，主要是为了确立自宗的正统地位。

到宗密为止，禅宗各家所述祖谱已有很大分歧。即以谁是禅宗始祖问题而言，就有求那跋陀罗、菩提达摩多罗、达摩多罗和菩提达摩四种说法。至于谁为弘忍嫡传，因弘忍未曾确定，后人便集中于神秀和慧能二人的争论上，"南能北秀"之说大体反映了此后



禅宗的主要发展变化。

神秀著名弟子有普寂、敬贤、义福、惠福四人。义福(658—736)在神秀病危之际被邀入京,开元(713—741)年间又受到唐玄宗的恩宠,尝随驾往来两京。卒后谥号"大智禅师"。普寂(651—739)在神秀去世后,唐中宗诏令他"统帅徒众,宣扬教迹"。他在京城传授禅法数十年,王公士庶竞来礼谒,道俗弟子数以万计。卒后谥号"大照禅师"。天宝元年(742),唐代大手笔李邕为之作塔铭,谓"四海大君者,我开元圣文神武皇帝之谓也;入佛之智,赫为万法宗主者,我禅门七叶大照和尚之谓也"(见《全唐文》卷二六二)。可见当时神秀禅系的声势。

从神秀算起,这一禅系的领袖人物,高踞两京,君临一切禅众,加上时处盛唐,声势显赫,天下禅者无与比拟。但是,北宗始终未能将全国禅众统一起来。禅法思想上渐修与顿悟的争论,禅宗新贵与不安于山林贫困的禅众间的矛盾,导致了南北禅宗是非傍正之争;普寂、义福等人奉神秀为六祖,就成了这场斗争的触发点。

首先挑起这场斗争的,是慧能弟子之一的神会。神会(684—758),俗姓高,襄阳(今属湖北)人。出家后,曾在荆州玉泉寺随神秀学习禅法三年。大足元年(701),闻岭南曹溪慧能禅师盛扬法道,学者众多,便前往求法,居住数载。慧能去世后,他离开曹溪,往各地游历,增长见闻。开元八年(720),奉敕配住南阳龙兴寺,人称"南阳和尚"。

开元二十二年(734),正当神秀门下炙手可热之际,神会在滑台(今河南滑县)大云寺召开无遮大会,与当时北方著名学者崇远法师展开激烈辩论,正式向神秀系统发起攻击。他自称,由慧能和他自己师徒相传的这一派禅,是菩提达摩嫡传的禅宗,名"南宗";因此,与之对立的神秀、普寂一派自然也就成了"北宗"。他认为,北宗"传承是傍,法门是渐",只有慧能得了弘忍的"顿门"嫡传及其

传宗信物法衣。天宝四年(745),兵部侍郎宋鼎请神会入东都,住荷泽寺。洛阳时期,神会继续传播"曹溪了义",宣扬"荷泽顿门",使慧能的禅宗思想在中原地区逐渐得到推广,引起人们重视。自然,他的作为受到北宗信徒的严厉反击。天宝十二年(753),御史卢奕奏其聚众不轨,敕黜弋阳(今属江西),后又连续敕黜武当(今属湖北)、襄阳(今属湖北)、荆州(今属湖北)。适逢安史之乱,神会重返洛阳,被公推主持开坛度僧事项,收取香火钱以资助军费,为收复两京作出了贡献。

因神会对朝廷有功,故在他去世后备受帝王敬重,地位不断上升。宗密记述道:

> 宝应二年,敕于塔所置宝应寺。大历五年,敕祖堂号真宗般若传法之堂。七年,敕赐塔额号般若大师之塔。贞元二年,敕皇太子集诸禅德,楷定禅门宗旨,遂立神会禅师为第七祖。(《圆觉经大疏钞》卷三之下)

神会受皇帝之敕,被立为禅宗七祖,从而慧能禅宗六祖也就有了依据。后来禅宗史的发展虽然没有使神会七祖的地位得到保证,但慧能六祖的地位已无法动摇。

需要指出的是,南宗的崛起和北宗的衰落,与神会北上抗争并无直接的关系。历史事实是,安史之乱后,北宗神秀系和南宗神会系接受了相同命运的安排。据裴休《圭峰禅师碑铭》(见《金石萃编》卷一一四),神会一系的传承为:荷泽会传磁州如;如传荆南张;张传遂州园,又传东京昭;园传圭峰密。而神秀系的传承是:神秀传普寂、义福、景贤;普寂传广德、法玩、同光、一行;广德传昙真;昙真传"十哲"。其后,神秀系法脉几乎延续至唐末,在传承上比神会系更为久远。

以神秀(及他的弟子辈)为代表的北宗禅,基本上继承了"东山法门"的主要精神,依《楞伽经》,行"一行三昧"。据《楞伽师资记》

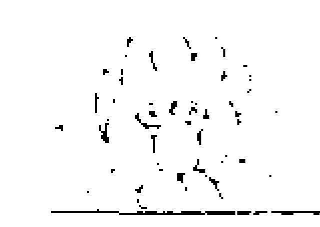


说，神秀在弘忍门下“受得禅法。禅灯默照，言语道断，心行处灭”。在他所著的《观心论》中，论证了自达摩以来历代相承的“观心”禅法，进一步确认禅定、念佛在楞伽师中的地位。所谓“观心”，从不同角度理解，又可名之为“修心”、“摄心”、“了心”。其总的原理，就是通过禅定修行，息灭妄念，拂拭客尘，发现禅者本具的清净佛性，无所不知，无所不照，进入与真如相应的境界。神会曾将此禅法归纳为十六个字，即“凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证”（独孤沛《南宗定是非论》）。

由于受《起信论》和华严经教的影响，使楞伽禅依赖经典和渐次修习的特点在北宗禅得以延续。宗密说，神秀系禅法的主要特征是“拂尘看净，方便通经”（《圆觉经大疏钞》卷三之下），前者指渐修，后者指借助经典。神秀所著《大乘无生方便门》，提倡五方便与经教的会通，即以经教为依持而展开五种方便修习。正是由于对禅定的重视和对经典的依持，使北宗禅较多地保持着传统佛教的色彩，难以摆脱因袭的守旧观念的束缚，无法在思想领域和实践方面获得重大进展。虽然“顿悟”之说已显露端倪，但“渐修”手段仍是他们的重点。

更为重要的是，北宗的繁荣和鼎盛是在皇室、贵族、官僚的支持和导演下形成的，它的社会基础总体上说是那些已经开始走向衰落、却尚未完全退出历史舞台的世族以及他们的知识分子。北宗禅师大多为王公贵族、世家子弟所崇信，部分著名禅师本身就是名门弟子（如景贤“世为著族”，净觉乃中宗韦皇后之弟），具有政治、经济上的优越感。这一社会政治背景，从根本上决定了北宗的历史命运。

当然，我们也不否认神会在宣传慧能顿悟思想、为南宗争道统方面的作用。但是，这些作用对于禅宗的建设、发展以及禅思想演进的总的趋势和进程，绝对不是决定性的。禅宗形态的发展变化



受历史和时代的制约，有其内在的规律，中国化就是它的基本要求；禅宗思想的演变，也有它内在的规律，庶民化就是它的主要特征。这两项重任由慧能和他的另外两名弟子承担起来，并且取得了成功。

按照传统说法，禅宗创始于南北朝时期，其初祖为菩提达摩。实际上，禅宗的真正建立，应从唐代六祖慧能算起。

历史上的禅宗，虽说与达摩禅有思想上的某种联系，在法统上也有血脉之情，但其思想原则和实践方式是由慧能奠定的。慧能禅宗与传统意义上的禅、以及南北朝各家禅学有重大区别，它是中国人以自己的思想方式和生活方式建立起来的。从达摩到弘忍，这五代法裔相传的过程，可以看做禅宗的预备阶段，也可称为禅宗的先驱。禅宗是中国佛教创造和革新运动的产物，至慧能时代，禅宗建立的主客观条件开始成熟。长期的定居聚徒，使寺院经济得到壮大，为宗派的活动提供了物质保证；经过几代人的开发，禅的传播区域不断扩大，影响及于大江南北；在“东山法门”弘传的基础上，以慧能禅学为中心的宗教哲学受到广大禅僧和世俗人士的支持。安史之乱后，慧能禅系势力迅速发展，取代“北宗”地位，成为禅门主流。故后世论禅，往往把“南宗”直接等同于慧能禅宗。

慧能(638—713)，俗姓卢，其父行瑫官于范阳，后左降迁流岭南新州(今广东新兴)。他出生于岭南，因其父不久即去世，故家境贫困，母子相依为命。据王维《六祖能禅师碑铭并序》、法海《六祖大师法宝坛经略序》等记载，龙朔元年(661)，慧能二十四岁，赴黄梅参礼五祖弘忍。得法后，密受袈裟，南归隐遁，混杂于农商编人之中，前后共十六年。仪凤元年(676)，在南海(今广州)法性寺遇印宗法师，正式落发出家。翌年(677)，至韶州(今广东韶关)曹溪宝林寺弘法，积三十余年。其间应刺史韦璩之请，于韶州城内大梵寺为众说法，兼授无相戒，门人法海记录说法内容，成为《坛经》

一书。

《坛经》是记载慧能全部说法内容而流传至今的最重要的禅宗文献。"坛"指戒坛,"经"指将慧能说法内容比作释迦牟尼所说的佛经。因此,《坛经》特指广为道俗设坛授戒的慧能的说法集。

当初似乎只有慧能的入室弟子才被允许书写和传授《坛经》。随着禅宗的繁荣发展,《坛经》广泛流传,并在内容上发生重大变动,出现多种版本。据日本学者柳田圣山先生研究,迄今为止已发现的《坛经》本子不下十几种。宇井伯寿先生则认为,先后存在过的《坛经》将近二十种之多。这些异本,其正文极不一致,有的地方表达的思想完全相反,甚至有的内容显而易见决非慧能的主张。这种版本的歧异反映了禅宗在各个不同时期思想上的变化。

虽然有近二十种本子的出现,但真正独立、有代表性的,大约为四种,它们是:敦煌本、惠昕本、契嵩本、宗宝本。

就现有资料看,《坛经》在最初当然只是一个本子,这就是慧能弟子法海当时的记录本,主要记录慧能受韶州刺史韦璩之请,在大梵寺说法的内容。它构成现存敦煌本《坛经》(全称《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经》)的主体部分。

现存《坛经》中,最古的当是敦煌本,系矢吹庆辉先生1923年从伦敦大英博物馆敦煌文书中发现。1943年,向达教授从敦煌名人任子宜收藏的写经中又发现类似写本,文字稍详,现藏敦煌博物馆。经国内学者研究,两种敦煌写本系同一系统本子,即共同出自成立于唐代中叶的法海记录本《坛经》原本。

为了适应禅宗思想的发展变化,后世禅僧借慧能之名,一再对《坛经》进行增删改编。这一事实早在八世纪中叶即慧能去世半个多世纪时已经出现。据慧能弟子慧忠说:

吾比游方,多见此色,近尤盛矣。聚却三五百众,目视云

汉，云是南方宗旨，把它《坛经》改换，添糅鄙谭，削除圣意，惑乱后学。(《景德传灯录》卷二十八)

宗宝在他改编《坛经》的《跋》里也承认，因见三种本子不同，“互有得失”，所以取而校雠，“讹者正之，略者详之。复增入弟子请益机缘”。

比较现存《坛经》四种代表性本子，其中敦煌本最接近于真实(虽也已有了某些改动，如印顺法师所指出，“从《坛经》原本到敦煌本，至少已有过二次重大的修补”(见《中国禅宗史》272页，台湾广益印书馆1971年版)。在其后的演变过程中，惠昕本(名《六祖坛经》)虽说也增加了一些内容，但总的来说与敦煌本相去并不甚远。契嵩本(名《六祖大师法宝坛经曹溪原本》)在内容上出现重大变化。而宗宝本(名《六祖大师法宝坛经》)则是在契嵩本基础上的改编。

慧能的禅法思想，可以以敦煌本《坛经》为基本线索，结合王维《六祖能禅师碑铭》，以及《曹溪大师别传》等文献，作出综合判断。笔者认为，慧能的禅学特点，可概括为以下五个方面。

第一，依据主观心理状态，对禅作了全新的解释。

在慧能禅宗成立之前，中国佛教普遍重视禅定修习；包括达摩禅在内，所有禅法都没有脱离传统意义的禅定，摆脱印度坐禅瞑想的影响。“东山法门”虽有若干创新，但实践中仍坚持净心、念佛、坐禅。《传法宝记》载道信教导弟子“努力勤坐，坐为根本”；又载弘忍“昼则混迹驱给，夜便坐摄至晓”。慧能作为禅宗的创始人，则从原则上否认传统之禅定。他完全依据主观的心理状态，对禅作出全新解释，说：

此法门中，一切无碍。外于一切境界上念不起为坐，见本性不乱为禅。何名为禅定？外离相曰禅，内不乱曰定。……《维摩经》云：即时豁然，还得本心。(敦煌本《坛经》，下同)



这一解释极大地开拓了禅的范围,成为禅学史上的重要转折。这也是慧能禅与神秀禅相区别的主要标志。

神秀北宗依照楞伽师传统禅学,强调禅定修习的重要性,“远离愦闹,住闲静处;调身调息,跏趺宴默;舌拄上腭,心住一境。”(《禅源诸诠集都序》卷二)把这种禅定视为启发智慧的必由之路。慧能指出,这是完全错误的:

又见有人教人坐,看心看净,不动不起,从此置(致)功。迷人不悟,便执成颠倒,即有数百般以如此教道者,故知大错。(《坛经》)

禅并非看心看净,禅的关键是内心体悟,不应拘泥于外在功夫和形式,只须任运自在。他进而认为,“看心看净,却是障道因缘”,坐禅不仅不能得悟,而且妨碍觉悟。王维《碑铭》也有类似记载,说:“至于定无所入,慧无所依”;“七宝布施等恒河沙,亿劫修行尽大地墨,不如无为之运,无碍之慈。”(见《全唐文》卷三二七)“定无所入”包含着对传统意义禅定的改造,将它扩大到行住坐卧的一切方面,乃至“无为之运”。

慧能上述思想,受《维摩经》批评“宴坐”的经义影响很深。他在重新解释禅定的含义应为“外离相即禅,内不乱即定;外禅内定,故名禅定”后,即引《维摩经》所说“即时豁然,还得本心”,予以佐证。可见他确从该经获得了重要启示。不仅如此,他还把这种认识上升为理论的自觉和行动的指导。这是慧能对弘忍的重大发展。

第二,在对禅作全新解释的基础上,提出“定慧等学”的观点。慧能认为:

我此法门,以定慧为本。第一勿迷,言定慧别;定慧体一不二。即定是慧体,即慧是定用。即慧之时定在慧,即定之时慧在定。善知识!此义即是定慧等。学道之人作意,莫言先

> 定后慧,先慧后定,定慧各别。作此见者,法有二相……内外一种,定慧即等。(《坛经》)

定、慧本是禅修行的两个方面。定,指意志锻炼的功夫,通过固定的身体姿势,调整呼吸,达到精神的专注;慧,指在定的基础上获取的宗教体验和悟解。隋唐佛教宗派十分注重定慧双开、止观并重,但一般都视定、慧为禅的先后两个步骤,虽也力求把它们统一,而实际上仍然分裂为二。神秀一方面"禅慧兼化"(《大智禅师塔铭》,见《金石萃编》卷八一),另一方面又认为,"趣定之前,万缘尽闭;发慧之后,一切皆如"(《大通禅师碑》)。还说:"豁然无念是定,见闻觉知是慧;不动是定,此不动即能从定发慧。"(《大乘无生方便门》)慧能见解的不同处在于,他将定慧看作"体一不二",视为一事物的两个侧面,两者的关系是相即相含,所谓"名即有二,体无两般"。王维《碑铭》所述"定无所入,慧无所依",从定慧关系角度说,也就是一体的关系,好比灯与光的关系;从定来看是光,从慧来看是灯,两者没有先后步骤、层次之别。这一思想的实质,是在否定坐禅,为他的"顿悟"理论和实践铺平道路,所以对此不容忽视。

在主张定慧不二的同时,慧能又提倡戒禅一致。他把这两者融会贯通,使佛教戒、定、慧"三学"分离的传统理论和实践得到统一。统一的结果,"三学"的分离失去意义,"顿悟"成为现实的问题。神秀认为,"诸恶莫作名为戒,诸善奉行名为慧,自净其意名为定:此即名为戒定慧"(《观心论》)。他坚持的是传统见解。慧能则认为,神秀所说是劝导下等根器的,相反,"吾戒定慧,劝上人。得悟自性,亦不立戒定慧"(《坛经》)。三学一体或不立三学是一回事,都是为"顿悟"服务的。

第三,提倡与"东山法门"有别的"一行三昧"。

"东山法门"因受天台智𫖮的影响,主要依《文殊说般若经》而立"一行三昧",慧能则主要依《大乘起信论》说"一行三昧"。前者



重视念佛实践，所谓“应处空闲，舍此乱意”，“随佛方所，端身正向”，“端坐正念，闭目合口”，这是与住心看净、摄心内证一致的修行。后者则认为：

> 一行三昧者，于一切时中行住坐卧，常行直心是。《净名经》云：直心是道场，直心是净土。莫心行谄曲，口说法直。口说一行三昧，不行直心，非佛弟子。但行直心，于一切法，无有执著，名一行三昧。(《坛经》)

这里，慧能完全排除了念佛、坐禅等手段，表现为活泼的自力立场。“直心”，指真心、佛性的不加修饰的直接体现和明白显露，其中没有造作，不假外修。这种一行三昧，在《起信论》中又名“真如三昧”、“金刚三昧”。真谛译本云：

> 依如是(真如)三昧故，则知法界一相，谓一切诸佛法身与众生身平等无二，即名一行三昧。当知真如是三昧根本。……真如三昧者，不住见相，不住得相，乃至出定亦无懈慢，所有烦恼渐渐微薄。若诸凡夫不习此三昧法，得入如来种姓，无有是处。

实叉难陀译本云：

> 行住坐卧，于一切时如是修行，恒不断绝，渐次得入真如三昧，究竟折伏一切烦恼，信心增长速成不退。……依此三昧证法界相，知一切如来法身与一切众生身，平等无二皆是一相，是故说名一相三昧。

一行三昧(或一相三昧)也就是真如三昧，因为它以真如为三昧根本。其特点是“不住见相”、“不住得相”，深信众生与佛平等不二。它反映的是大乘般若思想，与慧能对般若的重视十分合拍。

慧能的“一行三昧”，是以《起信论》所说为基础，通过《维摩经》“直心是道场”的学说建立起来的，以此表明与楞伽师不同的革新立场。

第四,确立"无念为宗,无相为体,无住为本"的"三无"学说。慧能为大众说法道:

善知识!我此法门,从上以来,顿渐皆立无念为宗,无相为体,无住为本。何名无相?无相者,于相而离相;无念者,于念而不念;无住者,为人本性,

念念不住,前念今念后念,念念相续,无有断绝,若一断绝,法身即离色身。(《坛经》)

慧能的"无念",是与神秀的"离念"相对立的概念。离念指杜绝心的各种妄念,抑制正常的心理活动。慧能不要求人们去除妄念,而以发现真如佛性为根本。因为人的自然本性就是念念相续,不可能"百物不思,念尽除却"。无念,是指"于自念上离境,不于法上念生",因为,若"于境上有念,念上便起邪见,一切尘劳妄念,从此而生"。所以,无念并非要人着意去除自然之念,而在于不依境起,不随法生。慧能又认为,"真如是念之体,念是真如之用",由真如而起念,"虽见闻觉知,不染万境,而常自在。"因而,无念也等同于"自性起念"即真如佛性的运用。这就是说,无念无意于抑制自发的意识活动,而是强调真如佛性的自然发挥或心灵的直觉感受。故慧能又说:

何名无念?无念法者,见一切法,不著一切法;遍一切处,不著一切处。常净自性,使六贼从六门走出,于六尘中不离不染,来去自由,即是般若三昧;自在解脱,名无念行。(《坛经》)

无念是要通过真如起用,在现实世界中"来去自由",在日常生活中"自在解脱"。

"三无"是慧能指导禅众修行的学说,三者并非割裂,而是一个整体。按慧能所说,无念是宗旨,无相是本体,无住是根本,三者同等重要。但实际上,从顿悟教法的角度看,"无念"在其中占有特殊位置。慧能说:"悟无念法者,方法尽通;悟无念法者,见诸佛境界;

悟无念顿法者，至佛地位。”(《坛经》)“无念”对顿悟学说的确立和修行方法的改革具有重大意义。顿悟是以世人“念”的存在为起点，又以真如起用的“无念”为关键而实现的；同时，“无念”提示一种直觉的内省，打通了神秘顿悟的大门。

“无相”指“于相而离相”。世人对于声色诸相容易产生执著，神秀等人教人看心、看净、离念，也是一种执著。离相，则虽身处世间，为声色诸相所包围，却不予计较、执著。“无相”的落脚点在于反身内省，自悟“性体清净”，当下脱离烦恼。

“无住”，是与无念相联系的另一概念。“为人本性，念念不住”，这里的“本性”虽有世俗本性和真如佛性二义，但重点指世俗本性。意为人的世俗本性念念不住、迁流不止，若一念断绝，人就不再存活。同时，世间诸法也生灭无常、迁流不息、念念不住。所以，众生应当顺应本性，由无住而达无缚，自然无碍，随心任运。“住”，即“著”；“无住”，即无执著。

“无相”、“无住”两个概念分别出自《金刚经》和《维摩经》，慧能将它们运用于禅法，是要展开般若的“无为之运，无碍之悲”，使成佛的高深理论演化成普通民众的广泛实践，以“弘济众生，大庇三有”(《能禅师碑铭》)。

概而言之，“三无”学说是以重视般若之智为前提，开示一种全新的修行理论和方法，提倡直觉能力的自然发挥，简化修行成佛的顺序、步骤，以般若之智悟见自心佛性，顿入佛地。

第五，提倡“顿悟成佛”说。

所有上述慧能的禅学思想和修行理论，最终都要落实到“顿悟”上，为“顿悟成佛”服务。

“顿悟”学说虽然非由慧能首创，但慧能是把顿悟作为解脱和成佛的根本思想和方法的第一人。他发展达摩禅以自觉圣智、证悟性净之理为中心的禅学观念，提倡“直指人心”、“见性成佛”，强

调自心的觉悟，并把自心的迷悟看作能否成佛的唯一标准。他说：

故知一切万法，尽在自身中。何不从于自心，顿现真如本性？

我于忍和尚处，一闻言下大悟，顿见真如本性。是故将此教法流行后代，令学道者顿悟菩提，令自本性顿悟。

若悟无生顿法，见西方只在刹那；不悟顿教大乘，念佛往生路遥。（《坛经》）

他认为，人们只要刹那间领悟自心等同佛性，便是成佛之时。

慧能的"顿悟成佛"说，为人们开辟了一条简捷的成佛道路，在佛教史上价值非同一般。

既然成佛只在一念之间，只是对"即心是佛"的刹那直觉和体悟，那么，传统佛教所主张的读经、念佛、坐禅等一系列修习功夫，也就失去了实际意义。传统佛教重视诵经，慧能却主张"不立文字"、"当令自悟"；传统佛教提倡布施、造寺、立像等功德行为，慧能却视之为"修福"而非积"功德"，竭力反对；传统佛教主张念佛往生西天，慧能却指出，"心起不净之心，念佛往生难到"，"迷人念佛生彼，悟者自净其心"，念佛不能成佛；传统佛教强调坐禅用功，慧能却以为坐禅是"一具臭骨头"，提出"一切时中，行住坐卧，常行直心"这一新观念；传统佛教鼓励出家修行，慧能却认为，"若欲修行，在家亦得，不由在寺。"这样，慧能通过"直指人心"、"见性成佛"的口号，在一向重视他力信仰、崇拜诸佛菩萨、鼓吹布施积德的中国佛教中，另外开创出依靠自信自力、主张自我觉悟、反对巨资布施的派别。慧能禅宗的创立及其顿悟学说的提倡，掀开了中国佛教史上崭新的一页。

"顿悟成佛"说的提倡，与慧能所接受的涅槃佛性论和般若性空说的影响分不开。

慧能心性论的起点，是将人的心性一体而二重化。他以《大乘



起信论》的“一心二门”说为依据，视世人之心既是真心、清净、觉悟，又是妄心、染污、烦恼。从体用关系上看，便有定慧“体一不二”说以及“真如是念之体，念是真如之用”的“无念”说。真心、清净、觉悟即是佛性、性净之心；妄心、染污、烦恼即是自心、具体心。慧能认为，无明烦恼与真如佛性同时先天具有，所以说“菩提本清净，起心即是妄；净性在妄中，但正除三障”。因此“烦恼即是菩提”、“自心自性真佛”（《坛经》）之说也就由此而成立。

慧能的佛性论，就是上述这种迷悟一体的心性说。他将自心与本性联系在一起，从现象的“自心”入手，达到本质的“本性”（真如佛性）领悟。简约地说，也就是“识心见性”。“识心”是用，“见性”是体；从用上见体，由体而起用。表面上似乎分作先后两步，实际上却只是一步，因为自心与本性原本一体不二。

敦煌本《坛经》虽然只有四次提到“佛性”这一术语，但是这决非表明慧能不重视佛性。相反，慧能是典型的佛性论者，他承认佛性的本有和人人成佛的可能。《坛经》中的“性”、“自性”、“本自性”等，实际上就是佛性的代用语。“自”即自身具备，“本”指本来具足，这意味着佛性只能依靠自己去领悟、证实；“自性”、“本自性”之说比“佛性”更易为普通民众所接受，从中把握自证、自悟的方法。

慧能佛性论的重要佐证是，在《曹溪大师别传》中，不仅多次提及《涅槃经》，而且通篇使用“佛性”术语。例如：

能答曰：为此多法，不是佛性；佛性是不二之法。《涅槃经》明其佛性不二之法，即此禅也。

大师云：《涅槃经》云：明与无明，凡夫见二；智者了达，其性无二；无二之性，即是实性。实性者，即是佛性。

虽然《别传》本身有许多明显的错误和着意伪造，但就这里所述慧能对佛性的理解，并不是毫无根据的。如所谓佛性是“不二之法”，佛性“在凡夫不灭，在贤圣不增，在烦恼而不垢，在禅定而不净”

(《别传》),这种理解,与敦煌本《坛经》对自性、本性的说明是一致的。此外,敦煌本《坛经》多处引用《金刚经》和《维摩经》,《别传》为了证实慧能的佛性思想,也曾引述这两部经,其中慧能所言"道无明暗",直接指出源于《维摩经》"法无有比,无相待故"之说。《坛经》记述慧能临终前向十弟子付嘱"三十六对",从《别传》和《坛经》共同重视《维摩经》的角度看,这一思想显然受该经般若性空学说和"不二法门"中道思想的深刻影响,确实属于慧能所有。进一步说,由于中道实相所规定的对物质、精神现象或一切有无采取"不取不舍"的态度,使之成为《涅槃经》佛性思想和《金刚经》般若性空思想之间的纽带。

敦煌本《坛经》所谓"自识本心,自见本性","从于自心,顿现真如本性",也就是"直指人心,见性成佛",这一思想本身就足以说明,慧能将涅槃佛性论与般若空观已作了有效的结合。作为解脱的具体修行,要从"自识本心"的简易功夫入手,即"直指人心";作为解脱的理论前提,要求理解"见性成佛"的意义,故要"自见本性"。但作为慧能禅学的完整体系的核心,这两者又相互联系、渗透,并融为一体,无前后次第可言。"顿悟"主要突出在两者的统一性上。

慧能创立禅宗,这是中国佛教的一次重大革新,使佛教沿着中国化的的方向迈出了实质性的一步。

外来的佛教要在中国这块土地上传播和发展,就必须使自己的教义和实践适应中国文化的传统,走向中国化。佛教中国化是一个历史过程。魏晋时期,佛教学者多以老庄和玄学阐发般若思想;南北朝时,佛教加强与中国传统文化的融合,出现了众多学派,学派的形成为隋唐宗派的创立提供了思想理论基础。禅宗是隋唐众多佛教宗派之一,与其他各宗相比,带有更多的民族特色。试予分析。



第一,强调在现实生活中的觉悟解脱。

解脱之境即通常所谓涅槃境界,在印度佛教中,有一从原始佛教的灰身灭智到大乘佛教主观认识转变的发展过程。慧能以“心”为根本,以纯粹主观“顿悟”为解脱之境,这是一个飞跃。这一思想的形成,与中国传统的生活方式和儒家的心性学说有某种内在联系。

中国古代传统的生活方式决定于封建宗法制度以及这一制度下的小农生产方式。宗法制度和小农生产保证了人们对现实生活和人伦日用的高度重视。慧能禅宗的出发点和归宿处,不用说,显示出一种十足的出世的宗教;但是,为了佛教的发展,慧能选择了与世俗生活相适应的立宗方式。“顿悟成佛”突出体现了世间与出世间、凡夫与佛、烦恼与菩提之间的“体一不二”,使世俗生活的人伦日用成为解脱过程中不可或缺的内容。

慧能认为,现实世界就是理想世界。理想世界应该在现实中寻求,并非在现实世界之外另有一个理想世界。所以说:“迷人愿生东方、西方,所在处并皆一种”;“若悟无生顿法,见西方只在刹那;不悟顿教大乘,念佛往生路遥。”(《坛经》)所谓现实生活,当指普通人的行住坐卧、人伦日用,包括吃饭穿衣、屙屎拉尿、担水砍柴,乃至尊敬长者、爱护幼小等。由于禅宗对中国传统生产方式和生活方式的适应,增强了其自身的应变能力。慧能去世不久,禅僧开始自给自足,靠劳作度日,把中国古代小农经济的生产方式紧密地结合到僧众的日常生活中,从而使禅更趋平民化、世俗化。

慧能又认为,站在不二的立场上,自心与佛性体一不二,是统一的。但在实际应用中,由于强调当下领悟,所以他更注意由心之用而及于性之本体。这样,不仅引导禅众使活泼的现实人心处于自然状态,而且还能有效地通过“本觉”说而与儒家心性学说相配合。儒家的性善论,旨在说明人人皆有成为圣人的可能性,以及使



这种可能性最终成为现实的道德修养的必要性。孟子认为,人类有一种共同的天赋本性,即仁义礼智四种道德,因而提倡养心、知心、知性的修养方法,强调“反求诸己”在成圣道路上的重要性。反求诸己,就是要人们检查自己主观上是否放弃了天赋“四端”的心,以恢复先天之善的本性。通过反省,自认为一切符合道德观念,便是无上的快乐,即所谓“反身而诚,乐莫大焉。”这里所说的“反求诸己”、“反身而诚”,也是由本心而达本性的功夫。慧能无疑受了这种主观内省的儒家心性学说的影响;禅宗虽然并不严格按儒家道德标准去实践,但也未尝与之隔绝。

第二,自在解脱的道家化倾向。

慧能禅宗要求禅众在现实世界中“来去自由”,在日常生活中“自在解脱”,其思想依据是“无念”学说。“无念”学说在经过神会极力宣传后,成为禅宗与过去楞伽师相区别的重要标志。而这一学说在中国的源头,便是庄子的“无待”和“逍遥”思想。

庄子从肯定人的自然本性出发,认为人们由于受外物的制约(“有待”)而失去自由;所以人们应当超越一切外物和自我的牵累、干扰,追求高层次的精神的宁静与自由。这样,既生活于这一矛盾纷然的现实世界,又可获得“无待”、“逍遥”的自由。庄子所说的“无待”,要求人们任其自然,与万物混为一体,乃至“独与天地精神往来”。慧能的“无念”虽带有宗教神学目的,但在形式和效果上十分类似于庄子的“心斋”、“坐忘”说。庄子主张“不谴是非,以与世俗处”,慧能则认为成佛应当“勿离世间上,外求出世间”,两者意趣相似。

在道家思想对慧能产生影响的过程中,僧肇起过重要作用。僧肇是较早着手印度佛学中国化的高僧,他曾有效地使般若学与玄学融为一体。僧肇学术活动的时期,玄学理论已发展成熟,由王弼的“老学”时代进到郭象的“庄学”时代。当时玄学的这一重大变

化,对僧肇颇有影响。僧肇《涅槃无名论》在引《维摩经》“不离烦恼而得涅槃”一语后,说:“玄道在于妙悟,妙悟在于即真;即真即有无齐观,齐观即彼己莫二。所以天地与我同根,万物与我一体。”在《注维摩经·问疾品》中又说:“齐天地为一旨而不乖其实,镜群有以玄通而物我俱一。物我俱一,故智无照功;不乖其实,故物物自周。”这两段话表达的思想源于《庄子·齐物论》。僧肇将庄子“齐物我”、“一有无”的思想应用于佛教修养,以为由此即可达到涅槃境界。

由于僧肇从其师罗什处主要接受《维摩经》的思想,所以他在会通《维摩》与《庄子》时强调认为,上述修养应该在现实生活中完成,涅槃必须在烦恼尘世里证得。《肇论·不真空论》说:

> 是以圣人乘千化而不变,履万惑而常通者,以其即万物之自虚,不假虚而虚物也。故经云:甚奇,世尊!不动真际为诸法立处,非离真而立处,立处即真也。然则道远乎哉?触事而真。圣远乎哉?体之即神。

这一思想虽然带有神秘主义色彩,但它反映了僧肇将佛教般若学与玄学结合的一大成就,成为禅宗思想的重要理论依据。慧能十分重视《维摩经》,显然与他受僧肇影响有关。

第三,转向意识主体的能动性,把解脱视为主观的精神自由。

佛教传入中国的数百年内,印度佛菩萨始终是教徒们狂热膜拜的对象。但在慧能看来,“佛”只是这一字的本义即“觉悟”,归依佛也就是认识自心自性。他有力地破除了人们对“西方”的迷信和对“佛祖”的崇拜。他把佛教传说的一切佛和菩萨都视为主观精神的产物,说:“慈悲即是观音,喜舍名为势至,能净是释迦,平直是弥勒。”(《坛经》)认为只要通过意识的转变,即刻成就佛道:“自心地上觉性如来,放大智慧光明,照耀六门清净,照破六欲诸天下。三毒若除,地狱一时消灭,内外明彻,不异西方。”(《坛经》)顺着这一

思想路子，慧能之后，禅宗进一步提倡"大胆怀疑"、"独立思考"，主张"离经叛道"。这些，对不断摆脱印度佛教的繁琐神学理论和宗教仪礼都具有重大意义。

慧能的"顿悟"学说，为禅宗确立了一条简明的思想路线，那就是要求禅僧依靠自力，发挥主体意识的能动性。他把庄子消极的"心斋"、"坐忘"改造为积极的"无念"、"无住"，而把庄子要求摆脱社会束缚，过一种符合自己本性的恬静安适生活，取得人生自由的思想发展了。庄子认为，最有意义的生活，就是符合人类自然本性的生活；为了按自然本性生活，人们必须破除仁义礼智的枷锁，克服儒家道德律令的约束。慧能从意识主体的能动性方面对庄子的"自由"思想进行改造和发展。他并不像庄子那样，对儒家的仁义道德规范加以严厉批判，而是采取默认的态度。他引导禅众致力于内心反省，发掘自身能量，在主观精神的升华方面表现出既不同于儒家又不同于道家的特色。其结果，使禅朝向大机大用方面积极展开，实现在日常生活中自由自在、无为而无不为的妙用妙行，所谓"举手举足，长在道场；是心是情，同归性海"（《能大师碑铭》）。从这一意义上说，慧能禅确实起了觉醒人心、解放思想的作用。由慧能的主体意识发动为起点，才有后期禅宗的呵佛骂祖、毁佛谤经的"叛逆"行径。

第三节　洪州禅的思想特色

安史之乱打击了延续数百年之久的门阀士族经济，中国社会进入一个大变动的时期，由于佛教在中国的传播和发展，是与士族制度的形成、儒家名教的衰落这一特定历史现象相联系的，所以士族经济的崩溃，必然造成依附于这一经济基础的传统佛教势力的

衰落,只有与士族经济没有联系或联系较少的个别宗派才可免遭厄运。

安史之乱后,北方地区又相续经历了唐武宗的灭佛运动以及唐末农民战争、五代割据战乱。这些历史事变,彻底摧毁了北方佛教宗派赖以存在的经济条件,寺院被焚,僧尼逃亡,经籍散佚,三宝荡然。唐武宗会昌灭佛可以看作慧能南宗禅走向繁荣、取得成功的转折点。安史之乱的中心和波及区域,主要是黄河流域;会昌灭佛未曾予长江流域以及岭南地区的禅宗以影响;唐末五代的迭次战乱在南方的破坏也相对轻微。

中唐以后,中原地区社会经济呈现长期持续衰退状态;伴随这一现象,中原文化也开始大规模的转移。禅宗在南方的兴起和隆盛,实际上是这种经济、文化转移的重要标记,是社会历史的真实见证。

正值神会在北方地区与神秀后裔争夺法统之际,慧能的另外两名弟子南岳怀让和青原行思在南方地区展开着卓有成效的南宗禅的传授、发展工作。经过几代禅师的努力,最终担当起慧能之后禅宗发展的重任,完成禅宗在思想上、组织上和地域上的转移。至晚唐五代,所有禅宗派系都已汇集到这两大系统之中。由南岳怀让、马祖道一、百丈怀海祖孙一系发展出沩仰、临济二宗;由青原行思、石头希迁师徒一系发展出曹洞、云门、法眼三派。当此之时,禅宗进入了它的极盛时期,它的全部特征和完整形象最终确立,并获得淋漓尽致的表现。在这一过程中,由道一创立的洪州禅,以它特别鲜明的性格,展示了中国禅的基本精神风貌,发扬了中国文化的特色,写下中国禅宗史上最有价值的一页。

怀让(677—744),俗姓杜,金州安康(今陕西安康)人。十五岁时从荆州玉泉寺弘景律师出家,二十一岁受具足戒。经同学坦然之邀,一起参访嵩山老安禅师,后受老安启发,诣曹溪礼谒慧能。

怀让在慧能处，经八年而悟。先天二年(713)，即慧能入灭之年入南岳，住般若寺。

慧能临终所举弟子十人中，没有怀让。因此，怀让是否系慧能弟子，曾为人所怀疑。实际上，慧能弟子不止十人，在《景德传灯录》卷五及《传法正宗记》卷七中，记慧能法嗣有四十三人之多，其中便有青原行思、南岳怀让、温州玄觉等。曹溪门下人才济济，想必怀让当时只是并不崭露头角的人物；或如宇井伯寿《禅宗史研究》、印顺法师《中国禅宗史》考证，慧能入灭时他已离开曹溪。张正甫《衡州般若寺观音大师碑铭》(见《全唐文》卷六一九)说："师以后学弱龄，分为末席；虚中而若无所受，善闭而唯恐有闻。能公异焉，置之座右。"据此，怀让曾受学于慧能当是事实。圭峰宗密也认为，"南岳观音台和上，是六祖弟子。本不开法，但山居修道。"(《圆觉经大疏钞》卷三之下)因重个人潜修，声望不高，后因道一而闻名。

怀让的禅法思想，据《古尊宿语录》卷一、《宗镜录》卷九十七等所载，基本与其师慧能一致。但至其晚年，受其禅法影响的弟子已波及大江南北，而荆、吴地区禅僧的来访，很有可能将老庄道家、六朝玄学之风带入南岳；益州禅僧的礼谒，则不难将保唐禅风介绍过来。因此，他此时的禅法思想，理所当然地不会再是对慧能的简单继承。这可以从"磨砖作镜"比喻中看出。这一比喻有两方面意义。一是重申成佛的关键在于自心，与坐禅了无关系，所谓"磨砖既不能成镜，坐禅岂能成佛?""若学坐禅，禅非坐卧；若学坐佛，佛非定相。"(《景德传灯录》卷六)二是通过具体、生动、形象的行为动作，使用新型的、活泼的方式传授禅法。这种方式具有浓郁的生活气息，表现得十分自然、朴实，这对于禅宗师徒关系的融洽化，以及参禅问学、传法授徒手段的多样化，具有深远意义。

道一(709—788)，汉州什邡(今四川什邡人)，俗姓马，故时人



称“马祖”、“马大师”。从唐和尚(即处寂)出家,受学禅法。开元(713—741)中,至南岳结庵坐禅,遇怀让。怀让以“磨砖既不成镜,坐禅岂能成佛”的道理启发他,于是他“豁然开悟”,且“一蒙开悟,心地超然,侍奉十秋,日益深奥。”(《古尊宿语录》卷一)故禅宗后裔多视他为怀让弟子。

天宝元年(742),道一住建阳(今属福建)佛迹岭,开始聚徒教化,开堂说法。不久,迁住临川(今江西抚州)西里山,旋移南康(今属江西)龚公山。郡守河东裴某“躬勤谘禀。降英明简贵之重,穷智术慧解之能。”(《宋高僧传》卷十《道一传》)大历(766—779)中,移住洪州(今江西南昌)开元寺,此后便以洪州为中心展开创宗立派活动,直至入灭。其时,“连帅路嗣恭聆风景慕,亲受宗旨。由是四方学者云集坐下。”(《景德传灯录》卷六)禅宗史上著名的洪州禅即形成于此时。

马祖道一门风盛极,弟子众多。《祖堂集》谓,“大师下亲承弟子八十八人,出现于世及隐遁者莫知其数”;《古尊宿语录》及《景德传灯录》称,“师入室弟子一百三十九人,各为一方宗主,转化无穷。”概观道一及其弟子之世,洪州禅已在南方形成一大系统。《宋高僧传》卷十一《太毓传》说:“于时天下佛法极盛,无过洪府;座下贤圣比肩,得道者其数颇众。”这当是事实。洪州禅是中国禅的典型,它的代表人物是开创者马祖道一和其弟子百丈怀海。

宗密曾对洪州禅予以高度重视,并作过如下概述:

起心动念,弹指磬咳扬扇,因所作所为,皆是佛性全体之用,更无第二主宰。如面作多般饮食,一一皆面。佛性亦尔,全体贪嗔痴、造善恶、受苦乐故,一一皆性。……意准《楞伽经》云:如来藏是善不善因,能遍兴造一切,起生受苦乐与因俱。又云佛语心。又云:或有佛刹,扬眉动睛,笑欠磬咳,或动摇等,皆是佛事。故云触类是道也。言任心者,彼息业养神之

行门也，谓不起心造恶修善，亦不修道。道即是心，不可将心还修于心；恶亦是心，不可以心断心。不断不造，任运自在，名为解脱人，亦名过量人。无法可拘，无佛可作。（《圆觉经大疏钞》卷三之下）

宗密认为，洪州禅的根本特点是“触类是道而任心”，而这一特点建立于四卷本《楞伽经》如来藏学说基础上。在现存《马祖道一禅师语录》中，道一本人也曾一再引述《楞伽经》及其思想，以印证自己的禅学。《楞伽经》把佛性与人心等同，说佛性时用“如来藏”，说人心时用“识藏”，结合为“如来藏的识藏”。但它的重点是在阐述真如佛性论。从慧能开始，因受《金刚经》般若空观影响，转向主观人心的发掘。马祖道一所做的，是把这两者统一起来：一方面说如来藏佛性，另一方面显示根本空义，同时又突出一心的能动性，在此基础上建立更为直捷的解脱成佛学说。

“触类是道而任心”作为洪州禅的根本思想，其中包含着两个重要范畴，即“道”和“心”。道一禅学的核心，就是要通过对这两者关系的辨析，奠定禅的中国化的牢固基石。这一过程，的确是以《楞伽经》为中介而实现的。

什么是“道”？道一说：“道即法界。”（《马祖道一禅师语录》）又说：“道不属修。若言修得，修成还坏。”（《古尊宿语录》卷一）他的弟子南泉普愿也说：“道不属知，不属不知。”（《景德传灯录》卷八）这就是说，“道”等同于法界，它超越现象界，超越时空、相对，不在认识之内。这是以中国传统道家和六朝玄学概念来替代印度佛学“如来藏”概念。正因为它是精神本体，所以只能加以“体会”即体道、会道、达道，而不能说“修道”。

什么是“心”？道一所说的“心”，具有宇宙观和解脱论两方面的内涵。从宇宙观上说，它等同于真如本体，即“道”；从解脱论上说，它又是纯主观的心性。而这主观意义上的心，虽有真妄之别，

却在运用时无所分别、随缘任运。“触类是道而任心”,这一“心”所以能任运而且自然体现为道,其原因在于,宇宙人生的本来面目既非真也非妄,既是真也是妄,与此相应的心也应无妄无真,既妄既真,无所分别,天真自然。所以说,“道即是心,不可将心还修于心;恶亦是心,不可以心断心”。

概言之,“心”与“道”的关系,在道一禅学中,就是将原本一体相即却被人为分别的两者,通过自然任运而复归统一圆融。这种统一圆融,也就是“即心即佛”说。道一示众云:“汝等诸人,各信自心是佛,此心即佛,……心外无别佛,佛外无别心。”(《马祖道一禅师语录》)“即心即佛”也就是“触类是道而任心”的理论基础。

“平常心是道”是“触类是道而任心”的另一种表述。洪州禅及其后裔禅者从“直指人心”的角度出发,一般不说“触类是道而任心”,喜欢说“平常心是道”。这表明,“平常心”之说更能直示中国禅的性格,适合中国人的文化背景。

对于“平常心是道”,道一曾作具体解释。他说:

> 道不用修,但莫污染。何为污染?但有生死心,造作趋向,皆是污染。若欲直会其道,平常心是道。何谓平常心?无造作,无取舍,无断常,无凡无圣。经云:非凡夫行,非圣贤行,是菩萨行。只如今行住坐卧,应机接物,尽是道。(《马祖道一禅师语录》)

因此,“平常心”就是指与日常生活直接相关的现实之心,这一现实之心即真即妄,又非真非妄。它的无有取舍、无所执著的“天真自然”运用,便体现为“道”。

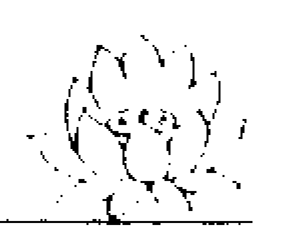
道一提倡“平常心是道”,是把现实人心的一切活动视为佛性的全体显现,从而使有关佛性的本体论探讨直接转向能动主体的成佛实践。其结果,不仅使“顿悟”说付诸实行,而且更重要的是促使禅僧普遍革新禅的观念。从洪州禅开始,禅已与日常生活、行

为、意念、感情融为一体，在现实人心的自然展开中，禅充分表现出活泼、乐天、幽默等中国特色。但是，它也为禅宗自身植入了一颗危险的种子。既然现实人心的一切活动即是佛性的生动表现，那么也就难以避免破坏偶像和亵渎佛祖的行为举止。

宗密在谈到洪州禅特点时，曾以佛经所说“或有佛刹，扬眉动睛，笑欠謦咳，或动摇等，皆是佛事”诸语予以印证，这段话实则出于四卷本《楞伽经》卷二。可以看出，洪州禅“平常心是道”当是受《楞伽经》的启发而提倡。《楞伽经》的意思是说，如来藏是善不善因，如来藏自性清净，一切善恶只要流露于自性，便是佛性全体的显现。因此，根据这一经义而展开实践，必然以“天真自然”的姿态，不拘于言行，从现实的生命现象获取自悟、顿悟。这也就是说，禅宗因重新重视《楞伽经》，它的繁荣兴盛才有了所谓佛学的基础。但这并不意味着是对慧能禅的倒退。恰恰相反，洪州禅以印度经典为依据，只是一种方便，因为它仅仅借此之名而行彼之实，何况它对佛经及其内容自有严格的选择标准。

道一并非严格意义上的佛教学者或禅学家，他本质上是一名宗教实践家。他借印度经典之名却要超越它们，代之以中国传统的思想观念；他选取佛经的内容，以适合中国社会的实际生活为标准。《楞伽经》如来藏佛性思想的运用，契合于自然无为的道家思想方法和生活方式。但这种运用，又是在慧能禅对《般若经》、《维摩经》重视的基础上实现的；如果没有中道空观、般若智慧的弘扬，洪州禅对《楞伽经》的依持也只会使它返回达摩禅的老路。

从马祖道一的思想和举止看，他具有很强的进取之心，不愿安稳守成，使禅落于俗套。为此，他在“即心即佛”的基础上，提倡“非心非佛”说。道一认为，“即心即佛”只是指示禅者的方便，作为禅者自悟的起点是完全必要的，但这是从肯定的方面说的。若从中道实相的立场上说，这种肯定容易造成执著。觉悟的理想境界，如



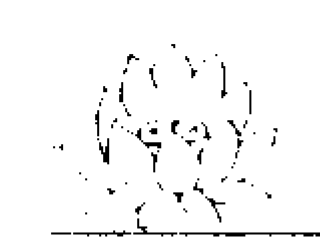
实说来，既非肯定，又非否定。但作为补充的另一种方便，不妨说“非心非佛”，这是从否定的方便说的。从理论形式上看，这一“非心非佛”很可能受牛头禅“不须立心”说的影响。

从道一的有关语录考察，无论“即心即佛”还是“非心非佛”，都是因人而设的教学思想，目的都是为使禅者达到自悟。这种因人而异的施设，后来成为禅宗教学的一大特点。明州大梅山法常禅师，初参道一，因“即心即佛”而大悟。法常离道一后住大梅山，道一派人前去试探，说：“马师近日佛法有别”，“近日又道非心非佛。”法常声色不动地答道：“这老汉惑乱人未有了日。任汝非心非佛，我只管即心即佛。”道一听说后，满意地首肯：“梅子熟也。”(《景德传灯录》卷七)这是“即心即佛”的实例。伊阙伏牛山自在禅师，也是道一弟子，他的观点是：“即心即佛，是无病求病句；非心非佛，是药病对治句。”(《景德传灯录》卷八)以为两者都不是究竟，但稍偏于“非心非佛”。相对于“即心即佛”来说，“非心非佛”的提倡，更容易使洪州禅在“平常心是道”的基础上，发展其狂放恣肆、放浪不羁的性格。若按百丈怀海的看法，则更别有趣旨。

因此，在禅法实践上，道一对以往繁琐的宗教形式进行了大幅度简化。他毫无顾忌地打破了历代禅师流传下来的陈规陋矩，甚至大胆地推翻了六祖慧能尚未抛弃的“无相戒”、“无相忏”、“三归戒”、“四弘愿”等传统佛教形式(及内容)。当然，他也没有给读经、坐禅等传统禅法留下位置。在接引弟子手段方面，道一竭力否定语言文字的认识作用和中介意义，采取隐语、动作等特殊方式诱导他人悟入，乃至使用极端化的踏、打、喝等手段以令学生醒悟。试举数例。

例一：

僧问：如何得合道？师曰：我早不合道。问：如何是西来意？师便打，曰：我若不打汝，诸方笑我也。(《古尊宿语录》



卷一)

在道一看来,禅僧求佛觅祖的外向追求和颠倒思维,必须使用极端的方式予以截断,使他们从对佛祖的依赖转向个人心性的自信。

例二:

师采藤次,见水潦,便作放势。水潦近前接,师即便踏倒。水潦起来,呵呵大笑,云:无量妙义,百千三昧,尽在一毛头上,识得根源去。(《古尊宿语录》卷一)

例三:

一日,(怀海)随侍马祖,路行次,闻野鸭声。马祖云:什么声?师云:野鸭声。良久,马祖云:适来声向什么处去?师云:飞过去。马祖回头将师鼻便掐,师作痛声。马祖云:又道飞过去。师于言下有省。(《古尊宿语录》卷一)

这两例反映道一善于从日常生活的具体活动中开导禅僧,使之当下悟入。师徒间气氛显得融洽和谐,并且不乏风趣幽默之感。

道一门庭广大,弟子众多,龙象迭出。所以禅机层出不穷,禅风益趋刚烈迅猛。据《景德传灯录》所载,如道明吐舌,麻谷掀禅床,宝彻翘足,智常斩蛇,普愿斩猫,从谂放火等等,都是道一禅风的活泼展现。若与道一及其弟子的激烈禅风相比,富有特色的慧能禅也只能算是循循善诱、"老婆心切"而已。

综上所述,马祖道一以他特殊的天赋,豁达的性格,以及对禅的天然的洞察解悟能力,通过对慧能"即心即佛"说的大胆发挥,在南岳怀让的启发诱导下,开辟了新的一代禅风,为中国禅的发展和成熟作出了卓越的贡献。

首先,道一的禅法思想,顺应禅宗自身运动的内在要求,反映出这一时代的历史特点,表现为局部范围的思想解放运动。"平常心是道"、"非心非佛"说的提出,概括了当时知识阶层以及普通民众对传统佛教的失望情绪和对精神解脱的强烈愿望。它为后期禅



宗的超佛越祖、呵佛骂祖奠定了思想基础。

第二,道一主张大机大用,全体作用,用中见体,所以他的禅,直指意识主体的人心,将日常生活的举止运为视作佛性的全体示现。这种自由任运,既是真心的直接表露,又是妄心的自然作用,反映了既与现实生活保持一致,又与现实生活相对立的态度。其结果,一方面进一步缓解了佛教的危机,另一方面则又撒下了佛教危机的新的种子。这种危机,表现在它从佛教内部造成的破坏性上。

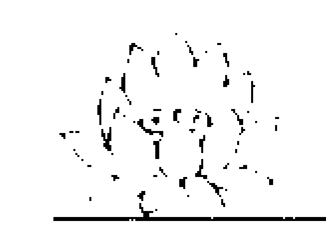
第三,道一所创的洪州禅,着意追求自身的独立发展,维护自宗的独立地位,并最终演变为禅宗的主流。道一时代,禅宗派系众多,矛盾分歧历然。但在这场斗争中,道一飘然自若,未尝为之左右。这表明他不仅对自己的禅法充满自信,而且不愿拘泥于禅宗内部纷争。后期禅宗虽有五家之分,但均标榜源于曹溪,未曾背离曹溪宗旨;同时五家又各具自信,坚持个性,这无疑是道一风格的延续。道一以社会生活为禅的实践舞台,毕生与下层民众为伍,了解民间疾苦,在普通民众和失意士人中发展力量,是洪州禅取得成功的重要原因。

可以说,马祖道一开辟了禅的一个新时代。

怀海(720—814),俗姓王,福州长乐(今属福建)人。他于南康从道一受教,成为道一门下首座。在道一示寂后,他曾补师位,接引众多学人。后入新吴(今江西新奉)大雄山居住,此山“岩峦峻极”,而他所住之处更是断岩绝壁,号“百丈岩”,故后人称怀海及其弟子之禅为“百丈禅”。

百丈怀海是洪州禅的中坚,对洪州禅学的展开以及洪州禅地位的巩固,作出过重要贡献。

百丈禅的出发点也是如来藏佛性思想。如他说:“灵光独耀,迥脱根尘;体露真常,不拘文字;心性无染,本自圆成;但离妄缘,即



如如佛。”(《古尊宿语录》卷一)这里所说“灵光独耀”、“体露真常”、“本自圆成”,就是指如来藏佛性。众生心性本来清净解脱,好比垢衣,“衣是本有,垢是外来”(《古尊宿语录》卷二)。以如来藏思想为基础,怀海有意识在人与佛之间划上等号,说:“自古自今,佛只是人,人只是佛,亦是三昧定。不用将定入定,不用将禅想禅,不用将佛灭佛。”(《古尊宿语录》卷一)既然人与佛并无间隔,所以人们不应有外向追求佛菩萨的欲念,否则便导致执著。而一旦起执著之心,就根本无法解脱。怀海认为,所谓成佛,也就是如来藏佛性的自觉、自悟,它应该既不住系缚,也不住解脱,任运自在。他说:“悟了同未悟,无心得无法。只是无虚妄凡圣等心,本来心法元自备足。”(《景德传灯录》卷九)这种思想主要是对道一“即心即佛”、“非心非佛”说的继承。

百丈的禅,除了继承马祖,更有自己的发挥和创新。

首先,怀海特别强调对各种贪求和执著的否定,还反复提倡破除一切“知见”或“知解”。

怀海认为,所有的执着都与佛教的精神相违背,不符合洪州禅的宗旨,它们只能归入“外道”范畴。他说:

> 若执本清净、本解脱、自是佛、自是禅道解者,即属自然外道;若执因缘修成证得者,即属因缘外道。执有,即属常见外道;执无,即属断见外道;执亦有亦无,即属边见外道;执非有非无,即属空见外道,亦云愚痴外道。只如今但莫作佛见、涅槃等见,都无一切有无等见,亦无无见,名正见;无一切闻,亦无无闻,名正闻,是名摧伏外道。(《古尊宿语录》卷二)

这是一种十分彻底的般若空观。他曾把求佛、求菩萨等思想和实践比喻为“运粪入”;自悟解脱属于“平常心”的自然运用,所以有必要进行“除粪”,即排除一切执著。

怀海又认为,所谓“自由人”,便是指于“一一境法都无爱染,亦

莫依住知解"(《古尊宿语录》卷一);所谓"解脱人",便是指"不被见闻觉知所缚,不被诸境所惑。"(《景德传灯录》卷六)他说,众生本来无有系缚,去留无碍,"但人自虚妄计着,作若干种解,若干种知见。"(《景德传灯录》卷六)因此,禅的任务就要引导人们回到"平常心",回到本来自由解脱的状态。

以此为起点,怀海将道一"去住自由"、任运自然的思想作了发展。他说:"佛是无求人,求之即乖;理是无求理,求之即失。若取于无求,复同于有求。"如果"广学知解,求福求智",便"于理无益,却被解境风漂,却归生死海里。"而要消除一切知见、知解,就应该做到"兀兀如愚如聋相似","心如木石,无所辨别"(《景德传灯录》卷六)。这里所说"如愚如聋"、"心如木石",并非指枯坐用功,而是强调一种在泯除了所有执著、有无之后的精神境界。在这种境界上,无所分别,无所认识;无依无住,无染无系。

怀海认为,宇宙人生是不可分割的整体,矛盾差别的现象只是和谐统一的精神实体的幻化,而一切知见认识只会造成人为的分别,落入肯定或否定的错误,不能实现对宇宙人生本质的体悟。他说:

> 心有所是,必有所非。若贵一切,则被一切惑;若重一物,则被一物惑。信被信惑,不信又成谤。莫贵莫不贵,莫信莫不信。(《古尊宿语录》卷二)

因此,只有将个体精神无限扩充,使之与宇宙本体融而为一,在绝对精神统一的意境中体验"言诠不及,意路不到"的本体世界,才能完成由生死此岸到涅槃彼岸的转变。

其次,在破除"知见"、"知解"的基础上,怀海提出要以"割断两头句"来对治一切执著。

怀海认为,说众生有佛性,这是从肯定角度所作的表述;说众生无佛性,这是从否定的角度所作的表述。因此,说"即心即佛"或

“非心非佛”都未尝不可。但从宇宙人生的真实高度说，则佛性的“有”或“无”都属偏执，“若言有佛性，名执著谤；若言无佛性，名虚妄谤”，乃至说佛性“非有非无”也与中道实相背离。（《古尊宿语录》卷一）因此，要使主体契入中道实相，就必须在思维方法上“割断两头句”。所谓“割断两头句”，就是指“割断有句不有句，割断无句不无句。两头迹不现，两头捉汝不着，量数管汝不得”（《古尊宿语录》卷一）。

怀海这一思想的特点，是要求禅僧致力于中道实相的体悟。他指出，“即心即佛”属于“不遮语”、“顺喻语”，“非心非佛”属于“遮语”、“逆喻语”。既然有语言表达，则都不能说是究竟，无论“不遮语”或“遮语”，“顺喻语”或“逆喻语”，都达不到真实的悟。在怀海看来，唯有“割断两头句”，才能证悟佛的境界，获得完全意义上的自由解脱。他以龙树“八不”中道观来证明自己的见地，以为“八不”是“生语”，而“生灭断常，一异来去”则是“死语”。（《古尊宿语录》卷二）但在禅的授受过程中，禅师为测试和衡量禅僧素养，或禅僧为表达自己的禅悟，不可能完全没有语言往来。因此，怀海认为，即使有所言说，也应尽量避免落入“死语”，这就要求对传统思维方式予以改造。有禅僧问怀海：“大修行底人还落因果也无？”怀海答道：“不昧因果”。（《古尊宿语录》卷一）这里的“不昧因果”，便是“活语”，便是“割断两头句”，既不说“有”，也不说“无”，所以没有落入肯定或否定的一般思维方式。“昧”，意为昏暗不明、无知；“不昧”，即意为既清晰明白又无所执著。

怀海从破除“知见”出发，提倡“割断两头句”，最终是要过渡到“不着文字”、“不立言说”。怀海宣称，“但不着文字，隔渠两头，捉汝不得”；“若说文字，皆是诽谤。”（《古尊宿语录》卷一）“不立言说”是洪州禅的一大趣旨，受其影响，禅僧转而重视日常生活中以当前事物为对象的举止行为。再朝前跨半步，便是超佛越祖、呵佛



骂祖。

再其次，怀海还提倡“透过三句外”，教导禅僧直接“体会大道”。

“三句”，又名“三句教语”，由马祖道一始创，指“即心即佛”、“非心非佛”、“不是物”三句。其中，“不是物”是“不是心，不是佛，不是物”的简略形式。“透过三句外”，源于“割断两头句”，但比“割断两头句”又有所深化。怀海说：

> 但息一切有无知见，但息一切贪求，个个透过三句外，是名除粪。
>
> 欲得蓦直悟解，但人法俱泯，人法俱绝，人法俱空。透过三句外，是名不随诸数。（《古尊宿语录》卷二）
>
> 若透过三句外，心如虚空，亦莫作虚空想，……何况禅宗下相承，心如虚空，不停留一物，亦无虚空相。（《古尊宿语录》卷一）

“透过三句外”的实质，是要在否定一切文字语言的前提下，教令禅僧直接“体会大道”，即体验神秘的最高精神境界。怀海强调提出：

> 从须陀洹向上，直至十地，但有语句，尽属法尘垢；但有语句，尽属烦恼边收；但有语句，尽属不了义教。了义教是持，不了义教是犯。佛地无持犯，了义不了义，尽不许也。（《古尊宿语录》卷一）

禅宗既非“不了义教”，也非“了义教”，所以即使说“不是物”，也仍然属于言说，与佛地境界保持距离。只有“透过三句外”，息灭一切执著，不仅使“心如虚空”，而且“亦莫作虚空想”，这时才能真正“蓦直悟解”，顿悟成佛。

接着，怀海从智慧解脱的角度，对“透过三句外”作进一步提升，认为：

> 但是一句各有三句，个个透过三句外。但是一切照用，任

听纵横；但是一切举动施为，语默啼笑，尽是佛慧。（《古尊宿语录》卷二）

至此，怀海完成了对语言文字“否定之否定”的辩证认识过程。这就是说，在彻底破除知见、言说的执著后，禅僧便进入一个自由、自觉的新天地；在这一天地中，不妨“一切举动施为，语默啼笑”。可见，怀海的真正目的不在“一句各有三句”，而在“一切照用，任听纵横”。后来，临济义玄改造“一句各有三句”，建立“三玄三要”说，着重发挥其中的神秘主义因素，提倡通过种种玄言妙语来表达禅者各自的境界。

在禅的实践方面，怀海有独特建树，对洪州禅作出了重大贡献。

怀海善于将禅的精神溶化于现实生活，视生活日用为禅的本质。他沿着慧能之后禅宗精髓在于智慧解脱的思路，在确立“一切举动施为，语默啼笑，尽是佛慧”的基本认识后，将它有效地运用于行住坐卧之中。他的禅不仅保持了道一时代的生动、活泼的特点，而且还表现出质朴无华的自然色调，更能反映中国的人文风貌。

据载，某次普请锄地，有僧闻鸣鼓声，举起锄头欢笑而归。怀海见此，说道：“俊哉！此是观音入理之门。”后问该僧：“你今日见甚道理？”僧云：“某甲早辰未吃粥，闻鼓声归吃饭。”怀海听说，乃呵呵大笑（见《古尊宿语录》卷一）。可见，怀海确实把禅与现实生活随机结合，不加雕凿，乃至直接等同于生活日用。其同门南泉普愿也说，所谓禅，不过是“饥来吃饭，困来即眠”（《景德传灯录》卷六）。这表明，禅的中国化、民族化，在洪州禅时期又大大地推进了一步。怀海时代，为广大民众普遍乐于接受的庶民化的、契合于现实社会生活的禅开始巩固和壮大起来。怀海常说，禅的要求在于“去住自由”。所谓“去住自由”，就主体而言，指向人的精神自由；就对象而言，应落实在生活日用之中。这就要求禅僧既肯定主体意识，又立



足于现实生活；离开现实生活，即无自由解脱可言。所以，百丈的禅，更有一种朴素自然的山野风味。

百丈禅更为重要的贡献，是为禅门制定了“规式”，从而保证了禅宗的独立发展。

接传统律制，禅僧以往借住于律寺，制约苛细，于禅师的住持说法多诸不便。自道一起，着手开辟荒芜，另建丛林。但因丛林尚处草创阶段，故而规章制度未及提到议事日程。怀海有鉴于当时实况，下决心予以改革，从而制定出《禅门规式》（载录于《景德传灯录》卷六）。

《禅门规式》的内容，可归纳为以下四点。

一、折中大、小乘戒律，以方便禅僧修习为宜，“别立禅居”；“凡具道眼，有可尊之德者，号曰长老”；“既为化主，即处于方丈，同净名之室，非私寝之室也。”这样，禅僧不仅有了自己独立的居处，而且有了每一禅居的当然领袖——长老。

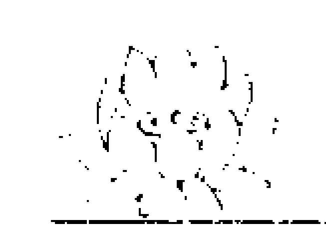
二、禅居内，“不立佛殿，唯树法堂”；“学众无多少、无高下，尽入僧堂中，依夏次安排”；“设长连床，施椸架挂搭道具”；“除入室请益，任学者勤怠，或上或下，不拘常准”；“大众朝参夕聚，长老上堂升座，主事、徒众雁立侧聆，宾主问酬，激扬宗要。”这里规定的是禅居内部的具体生活规范，完善禅僧的日常起居仪则。

三、提倡“行普请法，上下均力”。即要求禅居内一切僧众参加生产劳动。且在禅众生活上强调“务于节俭”。

四、严肃禅众纪律，指出，“或有假号窃形混于清众，并别致喧挠之事，即堂维那检举，抽下本位挂搭，摈令出院”；“或彼有所犯，即以拄杖杖之，集众烧衣钵道具，遣逐，从偏门而出”。

《禅门规式》的制定和付诸实施，具有多方面的重要意义。

由于建立起自宗独立的禅居（即禅院），使禅僧从此脱离对其他宗派的所有依附，实现完全自主。至此，禅宗成为完整意义上的

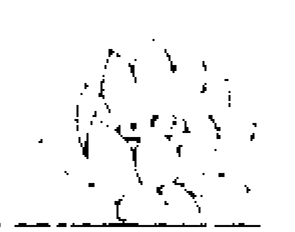


独立佛教宗派，具有了进一步繁荣发达的先决条件。因为，只有宗派寺院的成立和壮大，宗派的自由发展才有可能。而禅院长老的确立，增强了禅宗应付各种局面的能力。

“不立佛殿，唯树法堂”，目的是体现“法超言象”（《宋高僧传》卷十《怀海传》），即突出佛法的崇高地位。不立佛殿，使慧能提倡的众生与佛平等的思想得以具体落实，使自力、自信、自悟的禅宗原则成为当前的事实，有力地推动了禅宗的思想解放。怀海的这一举措，把禅宗不受传统佛教束缚、超佛越祖的独立不羁性格，以制度的形式规定了下来。这是佛教史上的一次重大革新，需要相当的胆略和见识。如果说不立佛殿是对外在佛菩萨的否定，那么唯树法堂则是对内在佛法的肯定。法堂的建置，便于禅僧激扬问难，认识禅的真谛，使禅成为活生生的、人人都能通过主体自觉加以把握的东西。这一否定和肯定，完全符合释迦牟尼创教的深意，即所谓“依法不依人”，反映了禅宗在上升时期的强烈自信。简朴的新兴禅居与奢华的传统寺院形成的鲜明对照，为普通民众的佛教信仰提供了充分的机会和条件。

《禅门规式》所规定的具体生活条例和准则，含有儒家的礼仪规范和学问传授方式，内中既突出了上下平等、无有高下的原则以及不拘常准、自由活泼的气氛，又保证了禅院内部的必要生活秩序和长老的主导地位。这样，既不妨碍禅僧个性的自由发挥，有助于禅宗思想的展开，又可以使禅院日常行事条理清晰、目标明确。

怀海提倡的普请法，是一种要求全体禅僧参加劳作的崭新制度（“普请”，意为普遍邀请）。这种制度是对印度佛教戒律和僧侣日常生活的重大突破和改造，而与中国古代的小农经济的生产方式和生活习惯相适应。根据普请法，禅院内一切有劳动能力的人都得从事开山、垦荒、采薪、摘茶、担水、洒扫等各类劳作，各尽所能。上下均力，自给自足，做到“一日不作，一日不食”。在怀海号



召下，丛林通过自力更生，实现衣食自足，获得生存和发展的主动权。怀海的普请法，奠定了农禅合一的新型佛教修行基础。

赞宁《怀海传》说："禅门独行，由海之始。"意思是说，由于怀海制定"清规"，最终使禅宗发展成为天下佛教第一大宗。

综上所述，百丈怀海对禅宗的贡献，既有思想方面的，也有实践方面的。如果进一步推求其背景，则可以看出，这两方面的贡献分别与他接受老庄道家思想和传统儒家思想有关。怀海是佛教中国化的当之无愧的核心人物。

佛教的中国化，禅宗最明显；禅宗的中国化，洪州系最突出。洪州禅不仅在思想上、风格上进行了老庄化，而且从体制上、组织上展开了儒家化。如果说道一开辟了禅的新时代，那么怀海则保证了新时代的禅。

老庄道家哲学的最高范畴是"道"。"道"既不可界定，也不可言说；它与具体事物相分离，系最高的精神实在。洪州禅将"道"范畴引入自宗体系，使之成为真如、实相、法界、佛性等的代名词。道一曾反复申述"道即是法界"。怀海继承道一，在启发弟子时"教伊体会大道"。怀海弟子希运尤爱以"道"喻指真如、法界。如他说："此道天真，本无名字……恐你诸人不了，权立道名。"（《古尊宿语录》卷二）"大道本来平等"（《古尊宿语录》卷三）；"得鱼忘筌，身心自然达道。"（《古尊宿语录》卷二）"道"既不可言说，也不可认识，只有通过切身体验方可契会。

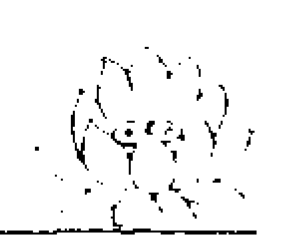
在《庄子·齐物论》中，提出了"道通为一"的齐一万物思想。物之所以可齐，是因为它们无质的规定性。《庄子·秋水篇》也说："以道观之，物无贵贱；以物观之，自贵而相贱；以俗观之，贵贱不在己。"意思是说，宇宙万物、社会人生所示现的一切差别，全出自人的主观执著。其实，从道体上看，一切差别均非真实存在。洪州禅高唱"大道本来平等"，正是将老庄的哲学巧妙地与佛教如来藏佛



性学说加以结合。洪州禅虽然强调众生与佛平等一如，但它与庄子的“齐物论”有着相通的本体论背景。世间一切既属同一道体，那么，人类的自由任运、每一举止行为也都具有由现象所通达的本体意义，即所有自然运为都能达到成佛境界。怀海反复指出，“自古自今，佛只是人，人只是佛”；“本来心法元自备足”，这在本体论意义上包容了中印两种思想背景。

在方法论上，庄子强调与“道”相统一的精神生活。这种精神生活的前提，是否认现实的差别，进而否认认识的可能性乃至认识本身。在这种否定的基础上，庄子提倡神秘主义的“体道”论。认为，通过“体道”即自觉，可以使个体意识在与超自然的“道”的直接交往中领悟到宇宙人生的全部奥秘，获得最高智慧，达到“鱼相忘乎江湖，人相忘乎道术”（《庄子·大宗师》）的自由境界。这时，人便与宇宙浑然一体，获得永恒生命，所谓“独与天地精神往来”。在《老子》书中，同样主张排斥知识而诉诸“体道”，欣赏我之“昏昏”、“闷闷”、“顽鄙”，反对众人之“昭昭”、“察察”、“有以”。

百丈怀海明显接受了老庄“体道”论的影响。他的禅以“平常心是道”为根本，从“顺乎自然”入手，不断不作，直指众生本来面目。他反对在解不得生死句的情况下读经看教，认为，“大乘方等，犹如甘露，亦如毒药。消得去，如甘露；消不去，如毒药。读经看教，若不解他生死语，决定透他义句不过，莫读最第一。”（《古尊宿语录》卷一）他始终视知识为体道的一大障碍。认为，成就佛道不属于知识领域，所以只能以无造作、无是非、无取舍、无断常、无凡圣的“平常心”去实现。他提倡禅僧应该“心如木石，无所辨别”，“如愚如聋”，正是为了通过否认矛盾差别和具体知识而达到特殊的精神境界。他再三告诫弟子“割断两头句”、“透过三句外”，不只是要防止语言文字的执著，更重要的是令他们“体会大道”，向道家自然主义靠拢。庄子处世自然无为、逍遥恬淡，不为外物所拘，精



神与道浑然一体，其形象活泼洒脱、自由豁达，个性鲜明。怀海的禅带有道家自然无为色彩。在怀海看来，禅就在日常生活之中，而且是在极其朴素自然的生命活动中表现出来。他说：

> 求佛求菩提，及一切有无等法，是弃本逐末。只如今粗食助命、补破遮寒，渴则掬水吃余外，但是一切有无等法，都无纤毫系念，此人渐有轻分明。（《古尊宿语录》卷一）

所以，怀海的禅一无雕凿痕迹。

《禅门规式》则集中反映百丈禅对传统儒家思想的吸收。

《规式》的目的在于："非局大小乘，非异大小乘"，而是"博约折中，设于制范，务其宜。"（《景德传灯录》卷六）所谓"博约折中"，不只是要折中大、小乘戒律，而且要以社会的传统标准来"制范"僧众，以便与儒家伦理道德观念相适应。根据《规式》，禅僧应按规定入室请益；朝参夕聚，由长老升座，其余全部雁立侧聆。通过这类规定，把过去那种以自我为中心的粗犷的禅，逐渐统一为有固定组织的、受规范制约的丛林化禅。

《规式》中受传统文化影响最深的部分，莫过于"普请法"。任继愈先生曾指出，普请法规定"禅宗僧徒靠劳作过日"，是"把中国古代小农经济的生产方式，紧密地结合到僧众的生产方式和生活方式上来。这一变革与中国的封建社会的结构得到进一步的协调，从而获得生命力。"（《禅与中国文化》，见《世界宗教研究》1988年第一期）普请法不仅不会损害世俗地主利益，而且在观念上也与儒家文化大体一致。

中国古代的宗法制社会，以一家一户为基本单位，它既是生产单位，又是消费单位。与此相适应的，是家长制的宗法统治。禅宗在百丈怀海之后，由于普请法的推行，世俗社会的生产方式和生活方式进入佛教内部，儒家的礼乐制度渗入禅院之中。禅僧除了不娶妻生子外，几乎全然过着小农经济一家一户的生活，寺主好比家

长，僧众好比子弟，同吃同住同劳动，平等消费。

《规式》指出，严肃处置破戒僧众，并非单纯为了使僧众"生恭信"、"循佛制"，而且也为了"不扰公门、省狱讼"、以便"不泄于外护纲宗"。所谓"不扰公门、省狱讼"，是指适应世俗社会，取得世俗政权的支持。所谓"外护纲宗"，是指接受传统儒家文化的保护。可见，怀海自觉而有意识地通过在禅宗内部引入传统文化和儒家思想，以保证禅宗的繁荣和发展。

怀海的《禅门规式》，实际上是佛教戒律和儒家礼乐制度结合的产物。宋初赞宁曾将它与儒家礼乐征伐加以比拟(见《大宋僧史略》卷上)，后出的《咸淳清规》之《序》也说："吾氏之有《清规》，犹儒家之有《礼经》。"可见古人也早已有此共识。

早在慧能禅学中，虽然已经具有道家化倾向(关于自在解脱的思想理论)和儒家化内容(关于现实生活中求取解脱的思想)，但因时代的局限，未能予以深化。百丈怀海时代，禅宗开始进入百家争胜、异花竞放的发展时期。牛头禅、保唐禅、荷泽禅等系统，都在沿着慧能禅宗思想发展的既定轨道运行，朝着禅学个性化、平民化、民族化的方向展开。由于牛头禅和保唐禅从彻底的般若性空角度立论，未免破多立少。(牛头)过分强调"无为"，则容易偏于消极，"说不到自性妙用的一边"(吕澂语)；(保唐)坚守"无修无证"的立场，则容易给人以种种误解。真正全面担负起禅的中国化的，当是洪州禅。百丈怀海在马祖道一的基础上，模仿世俗生活方式，把传统儒家思想转化为禅的礼仪规范、寺院生活准则和禅学授受原则，使禅的中国化步伐更为坚实有力。怀海出于对中国宗法制社会和佛教前途命运的认识，确立禅门规式，使禅宗具备了向印度佛教全面挑战的能力。



第四节 异花竞放的五家禅

禅宗在唐末进入繁荣时期,至五代宋初便达到鼎盛。

当马祖道一在江西、石头希迁在湖南分头弘传禅法时,南方禅宗已崭露头角。《宋高僧传·希迁传》引刘轲碑说:"自江西主大寂,湖南主石头,往来憧憧,不见二大士为无知矣!"道一传怀海,怀海后分出两支,一支由沩山灵祐传仰山慧寂,成立沩仰宗,该宗活跃于五代时期,至北宋而法系不明;另一支由黄檗希运传临济义玄,形成临济宗,该宗势力始终强盛,影响久远,流传至今。石头希迁下也分出两支,一支由药山惟俨传云岩昙晟,昙晟传洞山良价,良价传曹山本寂,建立曹洞宗,该宗崛起于唐末,传承不绝,影响仅次于临济宗;另一支由天皇道吾传至雪峰义存。义存下又分出两支,一支为云门文偃,由他创立云门宗,该宗在五代时勃兴,北宋时曾与临济宗并驾齐驱;另一支由玄沙师备三传至清凉文益,创立法眼宗,该宗在北宋初年达到极盛,但不久即衰微。上述五家禅系,就是禅宗史上著名的"五家禅"。北宋时,临济宗下又分出黄龙派和杨岐派两家,所以合起来又称"五家七宗禅"。

五家禅中,除临济宗创立于北方,其他四宗都创立于南方。但在后来发展过程中,各宗传播地域也有转化趋势,如云门宗原流传于广东一带,至北宋仁宗、神宗时,已转入北方,而临济宗则在五传后进入南方湖南、江西地区发展。当时形势,正如宋初赞宁所说"天下禅宗如风偃草"。五家禅在传播地域上几乎遍布大半个中国,在最高统治者、朝廷达官贵人以及地方官僚士人的支持下,各宗争艳斗奇,大显神通,显示出异花竞放的繁荣发展景象。

宋淳熙十四年(1187),日僧明庵荣西到天台山万年寺,从临济

宗黄龙派虚庵怀敞受法,将该宗传入日本。南宋末,一些中国禅僧东渡日本,多传授临济宗杨岐派禅法。十三世纪初,日僧希玄道元来中国,从洞山良价第十三代弟子天童如净受禅法,把曹洞宗传入日本。此外,新罗僧道义、慧哲、洪涉、无染、顺之等人,于唐末五代时来华受习禅法,回国后分别开山传法。禅宗除了在国内广泛流布,它的国外影响也十分深远。

现试对五家禅分别予以概述。

沩仰宗

沩仰宗由沩山灵祐和他的弟子仰山慧寂创立,因灵祐住潭州沩山(今湖南宁乡县西),慧寂住袁州仰山(今江西宜春县南),故名。

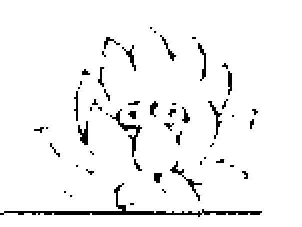
灵祐(771—853),俗姓赵,福州长溪(今福建霞浦)人。十五岁出家,曾于天台山遇寒山、拾得。年二十三,至百丈山参见怀海,为上首弟子。元和末(820),至潭州沩山,结庐独栖七年。后建同庆寺,传授禅法,受湖南观察使裴休的尊崇,徒众甚多。

慧寂(807—883),俗姓叶,韶州怀化(今广东番禺东南)人。十七岁出家。初谒耽源禅师,后参灵祐禅师,从受灵祐禅法前后十余年。后住袁州仰山,师资相承,别开禅门一派,即沩仰宗。

灵祐得法于怀海。《景德传灯录》卷九记载他得法经过,说:

> 一日侍立,百丈问:谁?师曰:灵祐。百丈云:汝拨炉中有火否?师拨,云:无火。百丈躬起,深拨,得少火。举火示之云:此不是火?师发悟,礼谢,陈其所解。

这里,深埋于炉底之火是佛性之喻。灵祐轻轻拨动,未能发现火。百丈深拨得火,便是示意灵祐:如来藏佛性人皆具备,但要努力发掘,不能错过了“时节因缘”。后来,灵祐又以相似的佛性论开示慧寂。《景德传灯录》卷十一云:



师问：如何是真佛性处？曰：以思无思之妙，返思灵焰之无穷。思尽还源，性相常住，事理不二，真佛如如。师于言下顿悟。

这里的“无思”，相当于“无心”、“无念”；观想至于“无思”，即返回佛性。又后来，慧寂再以此佛性论传授其弟子，说：

我今分明向汝说圣边事，且莫将心凑泊，但向自己性海如实而修，不要三明六通。何以故？此是圣末边事。如今且要识心达本，但得其本，不愁其末。汝岂不见沩山和尚云：凡圣情尽，体露真常，事理不二，即如如佛。（《景德传灯录》卷十一）

他要求僧众“回光返顾”、“背暗投明”，体悟各自本具佛性。可见沩仰宗的原理是对百丈怀海禅学的一脉相承。

沩仰宗的思想特点，是把主客观世界分为“三种生”，即想生、相生、流注生。

想生，指主观思维，所谓“想生为尘，识情为垢”。即认为所有“能思之心”都是杂乱染污的“尘垢”，禅者必须与之远离，才能得到解脱。而所谓“解脱”，也就是发现自己本源常住佛性，“思尽还源，性相常住”，“凡圣情尽，体露真常”。这实际上是要求禅僧无条件放弃习惯的世俗思维和认识。

相生，指客观世界，即所谓“所思之境”。沩仰宗认为，所思之境虚妄不实，所以必须加以彻底否定。所谓修行，也就是“顿净”无始以来的“旷劫习气”、“现业流识”，此时便可随处解脱。这种解脱，“譬如秋水澄渟，清净无为，澹泞无碍，唤他作道人，亦名无事之人”（同上）。

流注生，指主观和客观世界变化无常，处于生灭过程之中，“微细流注”，从未间断；“俱为尘垢”，未得清净。所以它们都是靠不住的，必须予以抛弃，“若能净尽，方得自在”。（《人天眼目》卷四）而

唯有真如佛性才是真实无妄的。

在修行理论上，沩仰宗把体认和发现自心佛性放在首位，以为万物有情，皆有佛性，人们若明心见性，即可成佛。灵祐说：

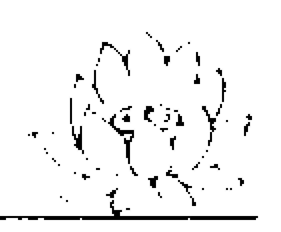
> 以要言之，则实际理地不受一尘，万行门中不舍一法。若也单刀趣入，则凡圣情尽，体露真常，理事不二，即如如佛。
>
> 夫道人之心，质直无伪，无背无面，无诈妄心行；一切时中，视听寻常，更无委曲，亦不闭眼塞耳，但情不附物。（《景德传灯录》卷九）

这种修行理论出自洪州禅的“平常心”说，是对怀海的继承。沩仰宗并非要人有意回避事物，在万法面前“闭眼塞耳”，而只是教人“质直无伪”，行“平常心”。灵祐说，通过“平常心”而自由运用，随处得悟，这从本质上说，即无所谓修行。因此，“修与不修，是两头语。如今初心虽从缘得，一念顿悟自理”。（《景德传灯录》卷九）由于众生虚妄颠倒，不知道“心自圆明，不居惑地”，所以才有修与不修等种种“假设方便”。慧寂说：

> 如人将百种货物与金宝作一铺货卖，只拟轻重来机。所以道，石头是真金，我这里是杂货铺。有人来觅鼠粪，我亦拈与；他来觅真金，我亦拈与。（《景德传灯录》卷十一）

慧寂的“杂货铺”有鼠粪亦有黄金，就看买主是否认得。这意思是教人自信自悟，因为“本来心法，元自备足”，种种开示也只是“黄叶止啼”。

中国禅从楞伽师时代起便十分重视体用关系中的相即一致之说。洪州禅也对体用关系给予充分重视，并且由以往各家强调向“体”的回归转入对“用”的自觉。洪州禅认为，在“随缘任用”的同时，已与“真如本体”相即，所以提倡“触类是道而任心”、“平常心是道”。沩仰宗的修行理论，一方面仍然主张“平常心”原理，另一方面又有所修正，突出体用关系中的一致之说。《景德传灯录》卷



九载：

> 普请摘茶。师谓仰山曰：终日摘茶，只闻子声，不见子形，请现本形相见。仰山撼茶树。师云：子只得其用，不得其体。仰山云：未审和尚如何？师良久。仰山云：和尚只得其体，不得其用。

“体”无定相，不可言说；“用”则有相，当有言说。沩山和仰山师徒各批评对方只重一端，未及体用一致，实际就是共同主张体用一致，反对偏于一端。前引灵祐所谓“实际理地不受一尘，万行门中不舍一法”，即是沩仰宗体用一致说的例证。从“体”上看是“不受一尘”，从“用”上说是“不舍一法”。以此指导修行，则倾向于体用的平衡，以体致用，以用见体；处名言世界而不忘其本，顺万法之行而不受一尘。

沩仰宗的上述思想显然已受了华严宗“理事圆融”说的影响。他们一再说“理事不二，真佛如如”，是把华严的理事统一圆融境界看成顿悟成佛的境界。不仅如此，还把这种境界以特殊的形式予以表达，这就是画圆相。据《景德传灯录》所载，韦胄曾向灵祐求取“偈子”，以示“曹溪宗旨”。灵祐乃“将纸画圆相，圆相中着某字”，并说：“左边思而知之，落第二头；右边不思而知之，落第三头。”这就是说，真如、实相是不可拟议言说的，成佛的境界是圆满和绝对的，所以设法用圆来加以表示。慧寂对圆相兴趣更大。据传他有一次闭目静坐，一禅僧来他身边侍立，他便于地上画一圆相，圆相中书一“水”字。有僧问他：“如何是祖师意？”慧寂以手画圆相，并于圆相中书一“佛”字。《人天眼目》卷四说：

> 仰山亲于耽源处受九十七种圆相，后于沩山处因此○相顿悟，后有语云：诸佛密印，岂容言乎！又曰：我于耽源处得体，沩山处得用，谓之父子投机，故有此圆相。

这表明，圆相的使用与该宗体用一致、理事不二的思想有密切关

系。通过以图示意,令禅僧亲自体验理事圆融的理想境界。

临济宗

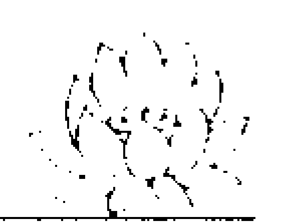
临济宗的创立者义玄(? —867),俗姓邢,曹州南华(今山东东明)人。幼而颖异,长以孝闻。及落发受具,居于讲肆,精究毗尼,博赜经论。俄而叹曰:“此济世之医方也,非教外别传之旨。”于是更衣游方,首参黄檗希运,次谒高安大愚。后受黄檗印可。此后北上,抵河北镇州(今河北正定),于滹沱河侧建立临济禅院,广接徒众,独树一帜,形成临济禅宗。

义玄之前,洪州禅的禅师较多地以如来藏、佛性思想结合自性、一心思想来说解脱、成佛的根源问题。但在义玄的《临济录》中,则很少见到直接说如来藏、佛性。他受希运“本源清净心”说的影响,提出以“心清净”的概念取代“如来藏”概念,以便更易为普通禅僧所把握。同时,他又继承和发展希运“无心是道”说和“逍遥”意境论,建立自宗完整的思想体系和门庭施设。裴休曾说,希运的禅“其言简,其理直,其道峻,其行孤”(《传心法要序》)。与之相比,义玄的禅更要胜过一筹。试分析临济禅的主要特点。

第一,提倡树立自信,号召确立“真正见解”。

义玄教导弟子说:“如今学道人,且要自信。莫向外觅,总上他闲尘境,都不辨邪正。”(《临济录》。以下凡出此录,从略)所谓“自信”,就是指“不受人惑”,亲自辨别“邪正”。他指出,“你若欲得如法,直须是大丈夫始得。若委委随随地,则不得也。夫如甖嗄之器,不堪贮醍醐。如大器者,直要不受人惑,随处作主,立处皆真。”又说:“自达摩大师从西土来,只是觅个不受人惑底人。”这意味着,他把禅的全部意义归结到培养人的自主自信上,这无疑是一种极其深刻的见解。

人能确立自信、不受人惑的依据何在? 义玄认为,依据就在即



心即佛、人人本来是佛，或即在无心无佛、无心是道上。他说："瞎汉！头上安头，是你欠少什么？道流！是你目前用底，与祖佛不别。只么不信，便向外求。莫错！向外无法，内亦不可得。"他把这种自信的依据喻作"无形段"的"历历孤明"，说："即今目前孤明历历地听者，此人处处不滞，通贯十方，三界自在"；"道流！你欲得如法，但莫生疑。展则弥纶法界，收则丝发不立；历历孤明，未曾欠少。"正是这"历历孤明"的当体作用，人人得以成佛。

义玄曾针对当时一般缺乏自信的禅僧，提出严厉批评，说他们好比"只管傍家负死尸行，担却担子天下走"，披枷带锁，永无解脱之期。他指出，解脱的关键就在于是否具有强烈的自信。他说：

> 如山僧指示人处，只要你不受人惑，要用便用，更莫迟疑。如今学者不得，病在甚处？病在不自信处。你若自信不及，即便茫茫地，徇一切境转，被它万境回换，不得自由。

他号召人们作"大丈夫汉"，决不"自轻而退"，不"屈言我是凡夫，他是圣人"。可见，提倡自信，既是临济禅的起点，也是临济禅的归宿。

在树立自信基础上，义玄又要求禅僧确立"真正见解"。他说："今时学佛法者，且要求真正见解。若得真正见解，生死不染，去住自由。"真正的出家人，就应该有独立见解，用以"辨佛辨魔，辨真辨伪，辨凡辨圣"。一旦确立起真正见解，就能超凡入圣。他大胆宣称：

> 大德！莫错！我且不取你解经论，我亦不取你国王大臣，我亦不取你辩似悬河，我亦不取你聪明智慧，唯要你真正见解。

这种无视佛教经论和世俗权力，把"真正见解"置于崇高地位的思想，不仅重现了当年佛陀的平等观念，而且具有时代的特殊含义。

义玄接着指出，只有具有真正见解的人，才能称得上是"真正

学道人"。真正学道人的特点是自由任运、无为解脱,所谓"随缘消旧业,任运着衣裳,要行即行,要坐即坐。"它脱胎于希运的"无为道人"、"无事道人"。从自由解脱角度说,真正学道人又可称为"无依道人"。所谓"无依",指无所依赖,即既不依菩提、涅槃,也不依佛、菩萨,因为人人本来是佛,自由解脱。从无为而无不为的功能说,真正学道人又可名为"无位真人"。所谓"无位",指不住于阶级地位,超脱于四圣六凡的阶位。

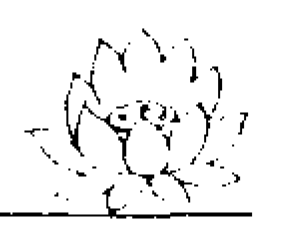
第二,提倡"随处作主,立处皆真"的自悟。

义玄认为,佛道"触目皆是",就在人们的日常生活之中,因而不须拟心用功。他说:"向外作功夫,总是痴顽汉。你且随处作主,立处皆真,境来回换不得。""如大器者,直要不受人惑,随处作主,立处皆真。"他把这种自悟描述为:"心随万境转,转处实能幽;随流认得性,无喜亦无忧。"洪州禅通常只说"立处即真",临济禅则以"随处作主"与"立处皆真"联系起来,并且在句式上带有因果和递进的色彩。以"随处作主"为前提而达到"立处皆真",由"随处作主"出发必然进入"立处皆真"。这一思想显然比洪州禅单纯提倡"非离真而有立处,立处皆真"更具有主体性意义,它体现了临济禅坚持通过主体的自信、自主和自觉而体验佛道的特点。

"随处作主,立处皆真"虽与洪州禅的"平常心"相联系,但它更侧重于在自信原则指导下的"平常无事"。以为"佛法无用功处,只是平常无事;屙屎送尿,着衣吃饭,困来即卧。"人之所以感受痛苦,是因为着意对佛法、解脱等的追求;其实人之身心本来就与祖佛不别,所以只要"回光返照",便已立于解脱之境。这就是说,摆脱轮回的生命之苦,只有通过现实日用而实现;在绝无造作的、至为平常的现实日用中,人们才会体验到"生死去住、脱着自由"。

第三,在自信原则指导下,从解脱论出发的呵佛骂祖。

在洪州禅时代,已经出现对佛公开挑战的言行,佛的崇高形象



受到严重削弱和污损,受希迁剃发、道一赐号的丹霞天然烧木佛以取暖便是一例。丹霞的行为主要基于从般若性空的立场对木佛的本质认识;如果进一步从建立人的自信角度思考,呵佛骂祖也就是水到渠成的"平常事"了。义玄指出,"佛"与普通人本来就没有区别,释迦牟尼活了八十岁,与我们一样受自然生理法则的支配;所言三十二相、八十种好,乃是人为之作,并非实在。因此,若把"佛"看作究竟,去信仰、追求、修习,便是多此一举。他说,若是"真正道人",就不应当为佛菩萨、历代祖师所束缚,倒不妨作这样的认识:"等、妙二觉担枷锁汉,罗汉、辟支犹如厕秽,菩提、涅槃如系驴橛。"他认为,敢于呵佛骂祖,这是"大丈夫汉"、"大善知识"之所为:"夫大善知识,始敢毁佛毁祖,是非天下,排斥三藏,辱骂诸小儿,向逆顺中觅人。"那种"坐禅观行"的禅师只是吃饱了的"老奴",座主讲家只是"野干"、"野狐精魅"。将呵佛骂祖推到极端,便是公然号召"杀佛杀祖":

> 道流!你欲得如法见解,但莫受人惑。向里向外,逢着便杀。逢佛杀佛,逢祖杀祖,逢罗汉杀罗汉,逢父母杀父母,逢亲眷杀亲眷,始得解脱。不与物拘,透脱自在。

虽然"杀佛杀祖"是一种比喻,意在令禅者不受佛祖拘束、不为家族樊笼,放弃一切执著、即时撒手悬崖,但其激烈言词在教团内部引起的反潮流的异端效果则可想而知。

从"即心即佛"到"非心非佛",再到呵佛骂祖,是禅学发展的必须逻辑。从毁佛毁祖中重新寻找人的价值、发现人的地位,这也是逻辑的必然。毁佛毁祖只是手段,目的是"向逆顺中觅人"。这样,根据禅宗思想发展的内在规律,人与佛的关系有可能从原先提倡的平等一致转化为新的矛盾对待。人不再是佛的奴隶,受佛的支配;人开始成为人自己,他不仅主宰自身,而且将以批判的眼光重新认识佛。

在义玄之前,中国禅虽然已转向对现实人生的重视和对人性自觉的关注,但是一般地还是在“众生”范畴背景下加以探讨。他们没有自觉地把“人”作为禅的最终目的、对象而加以特殊考虑,人的地位、价值以及人在宇宙中的位置、人生的实际意义,都还未充分显示。义玄则明确地将“人”从众生中分离出来,将人作为禅的根本的、乃至唯一的对象。《临济录》所称“人”、“道人”、“大丈夫儿”、“道流”、“大德”、“学道人”、“真正学道人”等等,无一不是以现实的人为对象。

中国佛教从慧能开始,展开了对佛教传入数百年内自身运动的反省。反省的重点,一是如何估价和总结传统佛教、隋唐宗派佛教的地位和作用,二是如何建立适应中国社会实际的新型的佛教。通过反省,慧能严肃地抨击了传统佛教的他力信仰,指出了一切时中自心自悟的另一条佛教发展道路。洪州禅沿着慧能提示的方向,推出“平常心是道”的禅学新体系,指出人们日常生活的全部活动都将体现为真理。临济禅的确立,从思想和实践上总结了长达一个半世纪的教内反省运动。

这一佛教内部自我反省的宗旨和目标,就是人们通常所说的“中国化”。其中所表现的种种“异端”,是中国化的副产品;对于印度佛教或传统中国佛教而言,它确有很强的异端色彩。

从另一方面看,临济禅的激烈言论和举止,在某种程度上,反映了晚唐五代上层建筑和意识形态土崩瓦解的状态,客观上适应了地方性政治经济独立和分离的需要。当时的一些文人士大夫,相当欣赏义玄的呵佛骂祖,因为借用它可以指桑骂槐,发泄对政治腐败和道德堕落的不满。宋元以后,更有一批具有叛逆性格和反潮流精神的典型人物,同样因此而服膺临济禅学。从历史上看,呵佛骂祖在僧俗两界进步人士中确曾产生过民族自信的积极意义,激发起他们强烈的忧患意识,因而往往为专制君权所不容。



第四，建立起“四料拣”、“四照用”、“四宾主”、“三玄三要”等门庭施设。

关于“四料拣”和“四照用”。

《人天眼目》卷一：“我有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人境俱夺，有时人境俱不夺。”这是“四料拣”。《人天眼目》卷二：“我有时先照后用，有时先用后照，有时照用同时，有时照用不同时。”这是“四照用”。两种施设意思大体相同。所谓“夺人”，指摈斥“我执”；“夺境”，指摈斥“法执”。又所谓“照”，意为寂照，指般若空观；“用”，意为妙用，指承认假有。义玄的意思是说，他的全部言说全在临机发挥，讲空说有，或夺或不夺，或照或用，没有常规，因人而异。其根本用意，是要通过因人而异的教学，破除禅僧的一切执著，建立自信。

关于“四宾主”。

《人天眼目》卷一：

> 参学人大须仔细，如宾主相见，便有言说往来。或应物现形，或全体作用，或把机权喜怒，或现半身，或乘师子，或乘象王。如有真正学人，便喝先拈出一个胶盆子，善知识不辨是境，便上他境上做模做样。学人又喝，前人不肯放。此是膏肓之病，不堪医治，唤作宾看主。或是善知识不拈出物，随学人问处即夺，学人被夺，抵死不放。此是主看宾。或是学人，应一个清净境界，出善知识前，善知识辨得是境，把得住抛向坑里。学人言：大好。善知识即云：咄哉！不识好恶。学人便礼拜。此唤作主看主。或有学人，披枷带锁，出善知识前，善知识更与安一重枷锁，学人欢喜，彼此不辨，唤作宾看宾。

文中假立两方：善知识是师，是“主”；学人是徒，是“宾”。双方往来有四种情况：宾看主，指学人比禅师更有见地；主看宾，与上述情况相反；主看主，指禅师和学人见解一致；宾看宾，指禅师和学人见解

都错，而且彼此不辨，自以为是，不能醒悟。

设立“四宾主”，目的是培养禅僧对世界本质“空”的认识。但是，它对于促进禅门师徒间不拘学历、地位和资格的相互启发、提示，促进自由活泼的禅风的发扬，具有积极意义。某种角度上说，它体现了禅宗所一再宣称的“平等”精神。义玄的禅，还经常以不拘形式的喝打来表现。义玄认为，一切时中的喝打，都能反映各人的禅学深浅，这叫“宾主历然”。

关于“三玄三要”。

《人天眼目》卷一：“师云：大凡演唱宗乘，一语须具三玄门，一玄门须具三要，有权有实，有照有用。”所谓“三玄门”，指体中玄、句中玄、玄中玄。

体中玄，指由正面言说显示本宗道理；句中玄，指以语义不明的言说显示妙理；玄中玄，指极尽言说之妙，以体现真理之玄的境域。

“三要”与以上“三玄”配合，指示言说不失本宗的要点。第一“要”，强调破除外境；第二“要”，注意不执著言句；第三“要”，重视随机发动。

汾阳善昭说：“三玄三要事难分，得意忘言道易亲；一句明明该万象，重阳九日菊花新。”（《人天眼目》卷一）他把“三玄三要”的理论基础概括为“得意忘言”，认为言说的含义可以很多，但都不能完全表达真实意境，若借作一种手段，则可以随机作多种变化。这实际上是对怀海“割断两头句”、“透过三句外”等说的发展，表明禅宗在追求高远神秘的意境方面又朝前跨出了一大步。

曹洞宗

曹洞宗的思想渊源可上溯到青原行思和石头希迁。行思（？—740），俗姓刘，庐陵（今江西吉安）人。幼岁出家，闻曹溪法



席，前往礼谒。得法后回吉州，住青原山静居寺传授禅法。希迁(700—790)，俗姓陈，端州高要(今属广东)人。出家后“上下罗浮，往来三峡”，于岭南、四川等地游学，后从行思受学。天宝初年(742)，于南岳一石台上结庵，时人名为“石头和尚”。因他的禅风圆转无碍，所以后人说“石头路滑”。据传，希迁因读僧肇《涅槃无名论》，至“会万物以成己者，其唯圣人乎”一句时，受到启发，于是作《参同契》。

《参同契》借用了东汉末年炼丹方士魏伯阳著作的名字，展开对各种思想的会通。魏本高门之子，性好道术，撰《周易参同契》，以《周易》爻象论述炼丹修仙之法，把炼丹术(炉火)与“大易”、“黄老”三者参互会同，使之契合为一，成为道教炼丹术的早期理论著述之一。因此，希迁之作，不仅受僧肇影响，而且也受道家、道教以及儒家学说影响，它的目的是要调和禅宗之南北两家、禅宗与华严、佛学与儒学、佛教与道教的差别。《参同契》用“明暗”、“本末”、“源流”、“回互不回互”等概念，以说明“理事”的关系，由于它提出了佛学的重要问题，所以为后来曹洞宗人所重视，成为该宗成立的哲学背景。

宗密曾举当时流行的十家禅法，统摄为三宗，将石头和牛头并列入“泯绝无寄宗”，以为该两系有很多相似之处，其原因可能都因受到般若空观的影响。其中，石头系喜欢站在般若中道立场上，善于对禅进行形而上学的静态哲学思考，从而与洪州禅突出于现实生活中形而下的动态实践形成明显对照。

希迁弟子惟俨(751—834)在密证心法后，住澧州(治所在今湖南澧县)药山，故又称药山惟俨。因受希迁哲学思考和形而上兴趣的影响，惟俨的禅十分重视知见，以为“不论禅定精进，唯达佛之知见”；“汝能知之，无所不备。”(《景德传灯录》卷十四)，从知见角度出发，该系接引禅僧，重视种种具体形式的启示，表现稳实、细腻。



惟俨"寻常不许人看经",但他自己却经常看经。此外,他还坐禅,认为那都是悟后的任运。对于坐禅,他还有"思量个不思量底"之说。思量,指心的活动,有心;不思量,指心的无造作,无心。从禅的意义上说,不仅有心、起心动念是病,而且无心也是病。惟俨的坐禅,既不涉于有心的思量,也不落入无心的不思量,用以超脱散乱和昏沉两种错误。

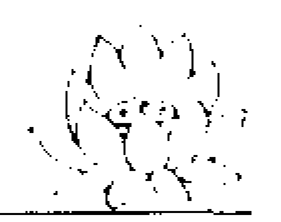
药山惟俨的嗣法弟子云岩昙晟(782—841),曾在百丈怀海门下二十年而未得个入处,却在惟俨处"言下契会"。他后来提出了个"宝镜三昧"法门传授门下,意为人观万象,应该和面临宝镜一样,镜里的影子正是镜外形貌的显现,如此形影相睹,即所谓"渠(影)正是汝(形)",从而说明"由事相上能显出理体"的境界。以后曹洞宗的偏正回互、五位功勋都导源于此。

洞山良价(807—869),俗姓俞,会稽诸暨(今浙江诸暨)人。出家后参学诸方,首谒南泉普愿,次访沩山灵 ,最后受昙晟"宝镜三昧"法门的启发而悟入。据载,良价在辞别昙晟时曾问道:"和尚百年后,忽有人问:'还邈得师真?'如何祇对?"昙晟回答:"但向伊道:'即这个是'。"良价考虑良久,不明其意,但昙晟当时仍未说破,只是告诉他:"承当这个事,大须审细。"良价带着怀疑过河,见水中之影,豁然大悟。他所悟的正是"宝镜三昧"中的"即事而真"思想:

> 切忌从他觅,迢迢与我疏。我今独自往,处处得逢渠。渠今正是我,我今不是渠。应须恁么会,方得契如如。(《景德传灯录》卷十五)

唐大中末(859),良价于新丰山接诱学徒,其后又盛化于豫章高安洞山(在今江西宜丰)。住洞山时,门下常有五百之众。他不仅留下《语录》二卷,而且还撰有《宝镜三昧歌》、《玄中铭》、《新丰吟》、《纲要偈》、《五位君臣颂》、《五位显诀》等偈颂。

曹山本寂(840—901),俗姓黄,泉州莆田(今属福建)人。十九



岁出家,咸通初(860)往高安参良价,初次见面,便受器重。悟入后,盘桓数年而辞去。初受请,止于抚州曹山(在今江西宜黄),后居荷玉山,“二处法席,学者云集”(《景德传灯录》卷十七)。本寂的开法仍然遵循“宝镜三昧”的基本原则,发挥良价“即事而真”思想。

> 问:于相何真?师曰:即相即真:曰:当何显示?师提起托子。问:幻本何真?师曰:幻本原真。曰:当幻何显?师曰:即幻即显。曰:恁么即始终不离于幻也。师曰:觅幻相不可得。(《景德传灯录》卷十七)

他除了留下《语录》三卷外,还曾注《寒山子诗》,撰《解释洞山五位显诀》等。这样,由良价确立的一宗规模,至本寂而大成。完整意义上的曹洞宗正式形成。

曹洞宗曾受希迁《参同契》中“回互”说的影响,特别重视真如本体(理)和现象世界(事)的关系。他们从理事个别交涉的关系上,建立各种“五位”(五种位次、境地)学说,并以此接引学徒。“五位”学说中以“君臣五位”最为典型。

“君臣五位”说认为,本体与现象、一般与个别之间具有内在的联系。由于受世俗观念的影响,人们可能在这一问题上出现四种片面的认识,它们可以用“正”、“偏”关系的失当来表示。本寂说,所谓“正位”,指“空界”,“本来无物”;“偏位”,指“色界”,“有万形象”。四种片面认识具体指:一,虽承认有所谓的本体界,但不懂得万物由本体派生,体用关系上忽视用的一面,称作“正中偏”,属“君位”;二,虽承认现象是假,但不懂得透过现象进一步探求本体,体用关系上缺少体的一面,称作“偏中正”,属“臣位”;三,虽承认有所谓本体界,并开始由体起用,但尚未至于完善,称作“正中来”或“君视臣”;四,既承认现象是假,又力图透过所谓“幻相”去探求精神本体,但也未至于完善,称作“兼中至”或“臣向君”。而只有既承认万物由本体派生,又承认万物本质空无自性,才能克服上述四种片面

认识，达到“君臣道合”，名“兼中到”。“兼中到”是“冥应众缘，不随诸有，非染非净，非正非偏”，“不落有无”、“体用俱泯”（《曹山语录》）的理想境界。这一位合前四位，并称“五位”。

“兼中到”的境界，实际也就相当于华严宗的“理事圆融，事事无碍”境界。“君臣五位”的实质，是要强调“偏正回互”的理事关系。所谓“正”，也可以理、体、真等概念表述，所谓“偏”，也可以事、用、俗等概念表述。曹洞宗人津津乐道的“即事而真”，就是教人从现象（事）去探求本质（理），达到真空与妙有的统一。本寂所说“即相即真”、“幻本原真”、“即幻即显”，意为每一事物的本体即是理，一切现象都是理的显现，所以它又可以说成“如理如事”，即理事如如。从形式上看，“即事而真”表现为曹洞宗对现象的重视，但实质上它所真正重视的还是本体界。曹洞的归宿是在对真如本体的神秘体验，这与华严的理事关系说是一致的。正由于曹洞宗主张事上见理，致力于理事关系的哲学思辨，促使其宗风趋向绵密，从而把“君臣五位”等“偏正回互”放在首要位置。

《参同契》曾以“回互”说把理事的圆融关系看作认识的至极。其中说：“灵源明皎洁，支派暗流注。执事原是迷，契理亦非悟。门门一切境，回互不回互。”（见《景德传灯录》卷三十）这里，“灵源”指真如佛性、性理，它是明净的本体；“事”指灵源的派生物；“流注”意为不间断、变化无常。意思是说，理事关系虽不明显表现，但它确实存在。执著外物无疑是错误的，但如果不懂得“回互”关系，即使契合于理，也不能说已达到了悟。理存在于一切事物之中，一切事物具有各自的理；一切事物又在本体理的基础上既统一又区别，因而互相涉入融会。这就是“回互”，回互的实质就是统一。曹洞宗的“即事而真”说，当是这一回互理论的运用，而良价的《宝镜三昧歌》在许多方面可以与《参同契》相互印证。

后来，同样出自石头系的法眼宗禅师清凉文益曾对曹洞宗的

“回互”学说以高度评价，他也站在理事圆融的立场上说：

> 大凡佛祖之宗具理具事。事依理立，理假事明；理事相资，还同目足。若有事而无理则滞泥不通，若有理而无事则汗漫无归。欲其不二，贵在圆融。且如曹洞家风，则有偏有正，有明有暗。(《宗门十规论》)

文益指出，曹洞宗的根本宗旨是贯彻理事圆融思想，而以此为核心的偏正回互学说与佛祖的教义是一致的。

曹洞宗与临济宗传承不同，它们的思想也呈明显差异。如果说临济宗表现为与老庄道家思想结合的倾向，那么曹洞宗则带有与传统儒家思想调和的意图。曹洞宗以“君臣五位”等学说来表述“偏正回互”，虽说是一种方便，但这种说法本身就足以令人寻味。《宝镜三昧歌》中说，“臣奉于君，子顺于父。不顺非孝，不奉非辅”，这显然已超出比喻的含义。在有关“五位王子”的释义中，曹洞宗完全以现实生活中的伦理原则展开，说什么“万卷积功彰圣代，一心忠孝辅明君”；“只奉一人天地贵，从他诸道自分权”。《宝镜三昧歌》还直接借用儒家经典《周易》的原理，解释五位的“偏正回互”，认为五位的成立和变化与《易经·离》卦的变化道理相通(详见拙作《曹洞宗“回互”学说述评》,《安徽大学学报》1990 年第一期)。

由于曹洞宗吸收华严理事圆融思想，又与儒家伦理原则相结合，所以使它在禅风上与临济宗迥异其趣。曹洞的风格，后人把它概括为“敲唱为用”，即善于通过师徒间的相互交往，以“回互”的妙用，使弟子悟入。《人天眼目》卷三说，该宗“家风细密，言行相应，随机利物，就语接人。”云岩昙晟送别洞山良价时，师徒间曾留下一长段对话；而当曹山本寂告别洞山良价时，良价也给他留下了一段教诲。他们的传授方式比较温和，不用棒喝，故丛林中有“临济将军，曹洞土民”之说。意为曹洞接引学徒好比精耕细作的农夫，绵密回互，妙用亲切，反复叮宁嘱咐，与临济的“卷舒擒纵，活杀自在”

形成鲜明对照。

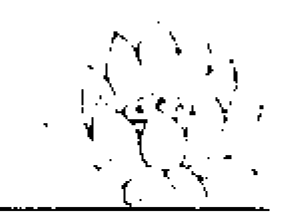
曹洞宗的“回互”学说认为,“回互”关系适用于一切方面,包括道与人之间。良价说:“道无心合人,人无心合道”。意思是说,道无所不在,遍于一切,并非有意合人而自然合人;人虽本来无事,自然合道,但人的虚妄心念造成与道的距离,所以要在“无心”基础上与道契合。这样,该宗便主张借助静坐默究手段,克服人与道的人为隔阂,重新回复人与道的融合统一状态。因此,曹洞宗人普遍具有自药山惟俨一脉相承而来的坐禅功夫。沿着这一路线,至宋代终于造成曹洞“默照禅”与临济“看话禅”的严重对立。

云门宗

云门宗出自石头希迁下天皇道悟一系。道悟传龙潭崇信,崇信传德山宣鉴,宣鉴传雪峰义存。义存(822—908)曾在福州象骨山雪峰创建禅院,得到福建地方州帅的扶植,学徒不可胜计,常年不减千五百人。文偃(864—949),俗姓张,苏州嘉兴(今属浙江)人。童年出家,初参道踪禅师(黄檗希运弟子),后参义存,受印可。义存卒后,再参韶州灵树如敏(百丈怀海弟子大安的门徒),被推为首座。贞明四年(918),如敏卒,文偃嗣其法席。同光元年(923),于云门山(今广东乳源县北)创建光泰禅院,“抠衣者岁溢千人,拥锡者云来四表”,故又名“云门文偃”。

由于文偃上述的参学背景,云门宗的思想和风格兼容了南岳、马祖一系和青原、石头一系的特点。该宗在宋初曾达到鼎盛,势力与临济宗不相上下,但至南宋后走向衰微。

文偃的基本观点,建立在华严宗“道”的普遍性上,他引乐普话告诉弟子说:“一尘才举,大地全收;一毛,师子全身。总是汝把取,翻覆思量,日久岁深,自然有个入路。”由此得悟,则处处是“道”。《景德传灯录》卷十九又记载说:“师以拄杖指前面云:乾坤大地,微



尘诸佛总在里许。"文偃还说:"微尘刹土,三世诸佛,西天二十八祖,唐土六祖,尽在拄杖头上说法,神通变现,声应十方,一任纵横。"意为世间万事万物都体现真如佛性,一切现成。这些说法,继承了石头系的"即事而真"思想。但文偃又认为,禅悟是一种自信和自悟,并非由语言文字而获得,也不需要"思量"。他说:"句里呈机,徒劳伫思,直饶一句下承当得,犹是瞌睡汉。"他也提倡禅者的任运自由,"随处作主,立处即真",说:"除却着衣吃饭,屙屎送尿,更有什么事?无端起得许多妄想作什么?""大用现前,更不烦汝一毫头气力,便与佛祖无别。"(《景德传灯录》卷十九)这些说法,则包含了马祖系的"触目是道"思想。

后人认为,云门宗的全部思想,可以用"云门三句"予以概括。《人天眼目》卷二:

> 师示众云:函盖乾坤,目机铢两,不涉万缘,作么生承当?众无对。自代云:一镞破三关。后来德山圆明密禅师,遂离其语为三句,曰:函盖乾坤句,截断众流句,随波逐浪句。

文偃所谓"涵盖乾坤",是指某种至大无外、包容天地、一切具足的本体;"目机铢两",意为禅者应机智敏捷,明察秋毫;"不涉万缘",意为禅者应断除烦恼,不为心境左右,求取内心顿悟。这三句后来为云门文偃弟子德山缘密加工整理,成为后世普遍承认的"云门三句"。

函盖乾坤句。

该句认为,世界一切事物,都由真如佛性所派生。真如佛性是宇宙的本体,所以举此本体,便可函盖乾坤。德山缘密以偈颂解释道:"乾坤并万象,地狱及天堂,物物皆真现,头头总不伤。"意思是说,宇宙万有,上至天堂,下至地狱,都是真如变现,而变现之万物,各有个性而无碍。因此,森罗万象,"本真本空";一色一味,"无非妙体"。这一句实际上是对"即事而真"说的发展,体现了华严宗理

事无碍、事事无碍的思想。

截断众流句。

这一句相当于云门宗的认识论。据缘密解释说:“堆山积岳来,一一尽尘埃,更拟论玄妙,冰销瓦解摧。”意思是说,堆山积岳的宇宙万有,并非真正的认识对象;只要体悟玄妙的真如本体,这些世间万法,都将“冰销瓦解”。《人天眼目》卷二引圆悟的解释,说:“本非解会,排叠将来;不消一字,万机顿息。”这就是说,禅非文字语言所及(“本非解会”、“不消一字”),所以必须截断葛藤,顿悟成佛。

随波逐浪句。

德山缘密的解释是:“辩口利天间,高底总不亏,还如应病药,诊候在临时。”意思是说,从接引徒众的方法上说,辩才还是不可全然抛弃的,但所说道理应当有针对性,不能一陈不变。“随波逐浪”相当于“因语识人”。这说明云门宗并非真正否定语言文字。

云门宗人把上述三句比作“云门剑”、“吹毛剑”,意思是说它们极其锋利,能迅速斩断葛藤。文偃常用一字回答禅僧问语,也是这个意思。如问:“如何是云门剑?”答:“祖。”问:“如何是禅?”答:“是。”问:“如何是正法眼?”答:“普。”因而当时被丛林称为“一字关”。因为有这“云门剑”和“一字关”,所以禅界常说该宗风格“孤危耸峻,人难凑泊”,非上等根机者不易悟入。

法眼宗

法眼宗在五家禅中成立最晚。该宗源于青源法系。雪峰义存下分出两支,一支传云门文偃,建立云门宗;一支传玄沙师备,师备再传罗汉桂琛,桂琛又传清凉文益,由文益建立法眼宗。

文益(885—958),俗姓鲁,浙江余杭(今杭州)人,七岁落发,二十岁受具戒于越州(治所在今浙江绍兴)开元寺。曾习律于明州(治所在今浙江宁波)阿育王寺,同时“傍探儒典,游文雅之场”,人

称释门之游、夏。后南游福州，谒长庆慧稜禅师。因似不甚投机，乃往漳州（治所在今福建漳浦）罗汉寺参桂琛禅师，从桂琛得法。晚年住金陵清凉院传授禅法，故又名"清凉文益。""时诸方丛林咸遵风化，异域有慕其法者，涉远而至。玄沙正宗，中兴于江表。"（《景德传灯录》卷二十四）卒后，南唐中主李璟谥号"大法眼禅师"，因此他的法系被后人称为法眼宗。

据《景德传灯录》记载，文益初遇桂琛，桂琛问："上座何往？"答："逦迤行脚去。"问："行脚事作么生？"答："不知。"桂琛说："不知最亲切。"于是文益"豁然开悟"。《五灯会元》接着又有以下记载，说文益于次日辞行，桂琛出门送行，指庭中一片石，问道："上座寻常说三界唯心，万法唯识，且道此石在心内，在心外？"文益答："在心内。"又问："行脚人着什么来由，安片石在心头？"文益窘无以对，决定留下，请桂琛指点。于是桂琛告诉他："若论佛法，一切现成。"文益于言下彻悟。

文益悟的是"一切现成"的道理，这"一切现成"也就成为法眼宗的根本思想。文益原来接受的是"三界唯心，万法唯识"思想，桂琛认为这是不彻底的，因为它也会造成执著。上面说到的"不知最亲切"，也是这个意思，因为见闻知觉妨碍对现成佛法的证悟。

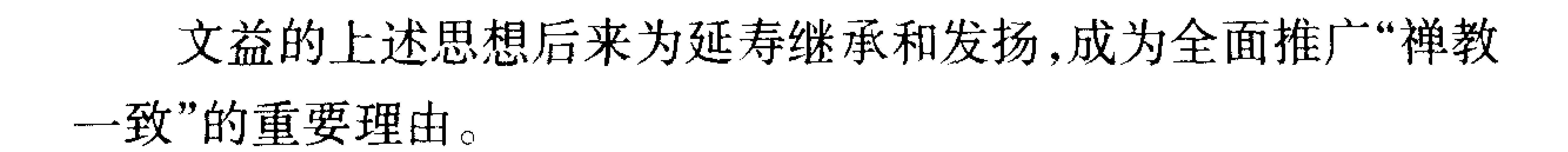
法眼宗成立时，禅宗其他各家早已形成，并开始出现各种偏差。文益为此而作《宗门十规论》，对当时禅宗存在的十种弊端加以批评。在论中，他站在本宗立场上，以"一切现成"为原则，提出"理事不二，贵在圆融"，"不着他求，尽由心造"的主张。他认为，"虽理在顿明，事须渐证；门庭建化，固有多方；接物利生，其归一揆。"这就是说，理事圆融并非人为安排，而是本来如此，因而是"一切现成"。这一思想深受华严"理事圆融"说的影响。文益曾按照华严的理事关系说来论证世界的"同异具济，理事不差"，否认事物的真实差别和矛盾。他曾说："理无事而不显，事无理而不消。事

理不二，不事不理，不理不事。”(《清凉文益禅师语录》)意思是说，“事”是显示“理”的，“理”只能于“事”中存在，在这意义上名“理事不二”。所以他特别强调“理”不能离“事”，以及由“事”而入“理”这一道理。所谓“一切声是佛身，一切色是佛色”，正是说明由声色等“事”而见到佛身之“理”。这种理事关系说可以看作文益“一切现成”的哲学背景。文益又曾作《华严六相义颂》，说：“华严六相义，同中还有异。异若异于同，全非诸佛意。诸佛意总别，何曾有同异？”他承认“同中有异”，但又认为“异”不会超出“同”的范围，所以“异”始终属于“同”，即“事”总是表现“理”的。于理体上见事，便显示“即事而真”、“一切现成”。

文益弟子天台德韶发扬其师的“一切现成”说，认为，“佛法现成，一切具足。古人道，圆同太虚，无欠无余”；“事无不通，理无不备”。他教导禅僧不必离开世间而随处得悟。德韶后来又作一偈示众，说：“通玄顶峰，不是人间；心外无法，满目青山。”(《景德传灯录》卷二十五)意思是说，学禅达到顶峰，其境界与人间当然不同；但若是心外无法，便随处见到青山(解脱之境)。文益对该偈评价极高，以为“可起吾宗”。

文益在批评禅门各家偏颇、主张以华严理事圆融思想予以会通调和的同时，还提倡以“古圣”的言论取代常人之“知”，转而重视佛教经典。他认为，禅行不能局限于向内心的发掘，还必须求教于经典。他说，如果行者“不会”，则“不如且依古语好”。又因某僧看经而作颂云：“今人看古教，不免心中闹；欲免心中闹，但知看古教。”(《宗门十规论》)当时读经之风，在南方丛林中已经出现，文益则把这种风尚推向自觉，并力图把它纳入自宗法眼轨则。

法眼宗取华严思想入禅，并公开号召禅僧读经，表明禅宗在这时已发生了变化。部分禅僧借顿悟之名，“臆断古今”、“棒喝乱施”、“真伪不分”，不知自家“宗眼”之所在，以致使禅宗面临着潜在的危机。


文益的上述思想后来为延寿继承和发扬，成为全面推广“禅教一致”的重要理由。

第五节 宋明禅宗思想的演变

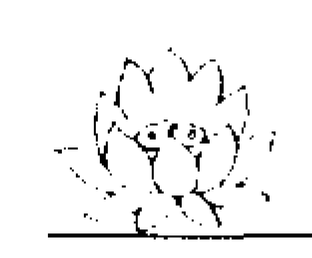
禅宗思想自五代末年起又有新的变化，反映这一变化的核心人物是永明延寿。延寿(904—975)，俗姓王，余杭人。三十四岁时出家，苦行自律。曾于天台山静修禅法，参谒法眼宗文益的弟子德韶，受其印可。后于国清寺结坛修“法华忏”，再到金华天柱峰诵《法华经》三年。952年，住明州雪窦山，学侣臻凑。宋太祖建隆元年(960)，受吴越国忠懿王钱俶之请，住杭州灵隐寺；翌年，又受请住永明寺，从学者二千余人，故世称永明延寿。

延寿的佛教思想集中表现在《宗镜录》和《万善同归集》两部著作中；前者的要旨是阐述禅教一致，后者的中心是宣传禅净合一。它们对宋明禅宗思想的演变产生过决定性影响。

为了克服禅教之间以及教内各家之间的矛盾，延寿召集唯识、华严、天台三家佛教学者，“分居博览，互相质疑”，最后由他以“心宗旨要”加以“折中”(《禅林僧宝传》卷九)。在这基础上，完成巨著《宗镜录》一百卷的编集。所谓“宗镜”，意为“举一心为宗，照万法如镜”(《宗镜录自序》)，出自《楞伽经》“佛语心为宗”之说。

延寿所说的“一心”，形式上看，带有禅宗心性论色彩，但实际并非如此。在《宗镜录》中，延寿更偏于以《起信论》的真如缘起说来规定“一心”。他说：

> 一乘法者，一心是。但守一心，即心真如门。一切诸法，无有欠少；一切法行，不出自心；唯心自知，更无别心。(《宗镜录》卷二)



万法虚伪,缘会而生。生法本无,一切唯识;识如梦幻,但是一心;心寂而知,目之圆觉;弥满清净,中不容他。故德用无边,皆同一性;性起为相,境智历然;相得性融,身心廓尔。(《宗镜录》卷二)

意思是说,世界的本原是心(真如),由心缘起而性相圆融、理事全备。

为了贯彻禅教一致、性相圆融的宗旨,事实上,延寿《宗镜录》的立论依据主要是华严学说。他说:"今论正宗,即胜而言,约法性宗说。"(《宗镜录》卷十)法性虽涉多种,但延寿以华严为"正宗",所以说,"若依教是华严,即示一心广大之文。"(《宗镜录》卷三十四)在他看来,华严宗是性宗之中最为圆满完善的,它所阐述的真如缘起说,"非但华严之宗,亦是一切教体。"(《宗镜录》卷一)因此,延寿从禅教一致入手,全力阐述达摩禅与华严宗的融合。这一融合的关键,就在于华严宗所倡的"一真法界"和所示的"一心广大之文"。

《宗镜录》在诠释"一心"方面,大量引述了华严宗"理事圆融"学说,用以和合宗教。又在禅宗与华严宗和合的基础上,统一全部佛教,恢复佛教的地位和影响。延寿说,由于该书层层剖析,重重引证,最终便能实现"和会千圣之微言,洞达百家之秘说"(《宗镜录》卷三十四)。

延寿提倡禅教融合的主要理由,是认为当时禅门的呵佛骂祖、毁辱经教、不禀师承、蔑视戒律的行径已对佛教造成严重危害。他说,滥参禅门者往往打着"非心非佛"的旗号,"发狂慧而守痴禅,迷方便而违宗旨"(《宗镜录》卷二十五);"只学虚头,全无实解;步步行有,口口谈空";甚至说:"饮酒食肉不碍菩提,行盗行淫无妨般若。"(《永明延寿禅师垂戒》)由于禅宗走上了另一个极端,所以他要予以补救。补救的首要措施,是改禅教的分离为禅教的统一。

延寿认为,禅教的脱离不符合佛教精神,所谓"不看古教,唯专



己见，不合言诠”，结果是“后学论谬，不禀师承。”(《宗镜录》卷四十三)参禅和经典研习应该是相辅相成、互相促进的，他说：“祖标禅理，传默契之正宗；佛演教门，立诠下之大旨。则前学所禀，后学有归。”(《宗镜录》卷一)他认为，禅宗的本意并非排斥经教，后世禅者以极端的态度对待经教，实际上违背了祖师的思想。《宗镜录》卷首说：

> 从上非是一向不许看教，恐虑不详佛语，随文生解，失于佛意，以负初心。或若因诠得旨，不作心境对治，直了佛心，又有何过？

与此同时，在教家方面，由于长期受禅宗的冲击，不仅内部矛盾重重，而且学者水平日趋下降。所以，延寿提出，取教家之利补禅宗之弊，取禅宗之利救教家之弊，达到融合统一，这正是佛教的历史任务。

《万善同归集》同样以华严的圆融学说为背景，建立起“万善同归”的理论体系。所谓“万善”，指一切与善相应的思想和行为；“同归”，指共同归趣真理。

延寿从当时禅界普遍忽视实修、轻蔑善行的实际情况出发，在《万善同归集》中，把号召修行“万善”置于突出地位。他认为，“佛法贵在行持”，“众行俱备，万善齐修，一切归源，千门自正。”(《万善同归集》卷中)在书中，他例举了三十余种具体善行，几乎包容了大小乘佛教的全部修行，如：供养三宝，恭敬佛像，广兴法会，称念佛号，诵读佛经，修习禅定，行道念佛，礼佛拜佛，奉持戒律，忏悔罪业，讲唱大乘，制论译经，著文解义，翻释大乘，广行经咒，慈心孝顺，供养父母，十度四摄，济急利时，放生赎命，严格苦行等。他认为，按佛经所说，即使所作细微之善，也能使人成就佛道。他说：“道不遗于小行，暗弗拒于初明”；“修一善心，破百种恶”；“一毫之善，本趣菩提。”(《万善同归集》卷中)所以，一些禅僧的颠倒作为是

完全错误的。

在阐述以上各类具体修行的基础上，延寿重点分析了禅净合一和净土信仰的必要性及其可行性。

《万善同归集》两处引用慧日（慈愍三藏）著述，以证明禅净合一双修的必要性。据载，他曾作“念佛四料拣”偈，例举了禅与净土的四种关系，表达了对这些关系的不同评价。他说：

> 有禅无净土，十人九蹉路；阴境若现前，瞥尔随他去。无禅有净土，万修万人去；但得见弥陀，何愁不开悟！有禅有净土，犹如戴角虎；现世为人师，来生为佛祖。无禅无净土，铁床并铜柱；万劫与千生，没个人依怙。（《净土指归》卷上）

在上述四种关系中，他把禅净双修视为最高层次。但落实在实践上，他似乎更倾向于净土信仰。

净土信仰历来有两种流派。一种是天台宗、华严宗等提倡的“唯心净土”，与《坛经》所述禅宗原旨一致，即把“净土”只当作“净心”的一种表现，而不承认在心外另有“净土”存在；另一种是净土所弘扬的“西方净土”，即认为在娑婆世界外，另有一个极乐世界存在，所以只要生前专念阿弥陀佛名号，死后即可往生。延寿对上述两种净土信仰采取了调和的态度，但最终归于西方净土。

一方面，他说：“识心，方生唯心净土；著境，只堕所缘境中”；“心净故，即佛土净”；“唯心念佛，以唯心观，遍该万法。既了境唯心，了心即佛，故随所念，无非佛矣。”（《万善同归集》卷上）意思是说，由于诸佛国土（“净土”）就是自心（“唯心”），所以只要清净自心，也就进入了佛的净土。这表明，唯心净土带有禅宗心性论的特点，即把佛国净土与发明个人心性联系在一起，属于自力佛教范围。

另一方面，延寿又主张称名念佛、往生西方净土。他以某些大乘经典为依据，认为，“声为众义之府，言皆解脱之门”，“唱一声而罪

灭尘沙，具十念而形栖净土。”因此，“念佛名者，必成于三昧。亦犹清珠下于浊水，浊水不得不清；念佛投于乱心，乱心不得不佛。……谁复患之于起心动念、高声称佛哉！”（《万善同归集》卷上）他引证经文说，高声念佛有十种功德，其中第十种便是“生于净土”。

在实践中，延寿更重视称名念佛，据载，他“日课一百八事，未尝暂废。学者参问，指心为宗，以悟为则。日暮往别峰行道念佛，旁人闻螺贝天乐之声。”（《佛祖统纪》卷二十六）“以心为宗，以悟为则”属禅宗自力佛教，“行道念佛”属净土他力佛教。所谓“行道念佛”，是指一边右旋绕佛而行，一边称名念佛。延寿说：“行道五百遍，念佛一千声；事业常如此，西方佛自成。”（《万善同归集》卷上），形式上自力与他力并重，实际上他力重于自力，因为在他看来，依赖他力的念佛，“譬如逆水张帆，犹云得住，更若张帆顺水，速疾可知”（同上）。

延寿的两部著作，丰富了禅宗的理论和实践，同时也使禅宗本色丧失殆尽。北宋以后的禅宗，基本上就是沿着延寿确立的禅教一致和禅净合一的道路展开。

黄龙派和杨岐派

禅宗五家传至宋代，唯有临济、云门、曹洞三宗兴盛。雪窦重显以《颂古百则》中兴云门，以确定禅宗正宗祖系和撰写儒佛调和的《辅教编》而著名的明教契嵩也属云门宗系统。曹洞宗的本寂法系四传后断绝，后赖良价的另一弟子云居道膺一脉而得以绵延。道膺七传至丹霞子淳，子淳弟子有宏智正觉等九人，曹洞宗进入一个新的发展时期。但在两宋禅宗各家中始终占优势的，则是临济宗。临济义玄六传至石霜楚圆，楚圆门下分出黄龙和杨岐两个新支派，活跃于南方。

黄龙派因慧南常住江西南昌黄龙山，接引禅众，形成独立宗风



而得名。慧南(1002—1069),俗姓章,信州玉山(今属江西)人。年十一出家,十九岁受具足戒。先从泐潭怀澄学云门禅,后改拜临济宗石霜楚圆为师,得印可,为法嗣。在隆兴(今江西南昌)黄龙山时,“法席之盛,追媲泐潭、马祖、百丈、大智”(《禅林僧宝传》卷二十二)。

慧南时代,禅风已发生重大变化,其表现之一,是以往“不立文字”、“直接人心”的传统,已演变成了以阐扬禅机为核心、“不离文字”的“文字禅”。与此相应的是,编纂《灯录》和《语录》已成为禅师们的主要事业。

两宋《语录》的特色,突出表现在对祖师语录中提到的“公案”所作的新的注解和发挥上。所谓“公案”,指历史上禅宗大德的某些言行范例。用解释“公案”方式发挥自己思想的作法,开始于临济宗的汾阳善昭,他曾用偈颂形式对一百条“公案”加以阐述,称之为“颂古”。继之,云门宗的雪窦重显以云门思想为背景,也作“颂古”百则。其后,临济宗的圆悟克勤应张商英之请,又以重显“颂古”为基础,在颂前加“垂示”,在颂中加“着注”,另加“评唱”,编成“碧岩录”十卷。《碧岩录》的产生,把“文字禅”推向高潮,成为后来文化禅师效法的榜样。

慧南面对当时“文字禅”的流行,曾表示异议,并提出严厉指责,认为:

> 二十八祖,递相传授。洎后石头、马祖,马驹踏杀天下人;临济、德山,棒喝疾如雷电。后来儿孙不肖,虽举其令而不能行,但呈华丽言句而已。(《黄龙慧南禅师语录》)

就是说,从石头希迁、马祖道一到临济义玄、德山玄鉴等数代禅师,一向以顿悟佛教传承,禅风峻烈。但在入宋以后,禅师们虽然打着祖师的招牌,但所行则相去甚远,他们在玩弄文字语句的同时丢失了禅的精髓。换言之,禅宗思想的演变和蜕化,就是因为禅众脱离内心反照的实践而热衷于外向追求。为此,慧南提出了向临济禅

复归的要求，认为“作客不如归家，多虚不如少实”。（《黄龙慧南禅师语录》）并主张开展一种久违了的，任运自在、不为外物所拘的修行：“高高山上云，自卷自舒，何亲何疏；深深涧底水，遇曲遇直，无彼无此。众生日用如流水”（同上）。

在接引禅众的方式上，慧南创立了“三转语”即后人所称的“黄龙三关”。“三关”总喻为开悟的三个阶段，一是“初关”，二是“重关”，三是“生死牢关”；三者关系是一“破”，二“透”，三“出”。初关，是要使禅者破除各种“邪见”，立一切皆空的“正见”；重关，要求禅者进一步体会万法乃一心所现，境智一体，融通自在；出关，是指禅者开悟后的精神境界。“黄龙三关”具有对抗文字禅的用意，但因过于玄奥，实际效果并不理想。

杨岐派的创立者是方会，因他长住袁州杨岐山（在今江西萍乡县北）传法，故名。方会（992—1049），俗姓冷，袁州宜春（今属江西）人。二十岁到筠州（今江西高安）九峰山，投师落发。后去潭州（今湖南长沙）参石霜楚圆，得法受印可。

杨岐派的思想，大抵是在临济宗思想原则上的变通，既不失临济正宗，又别立新意，且与世俗打成一片。

方会主张象义玄那样的“立处即真”的自悟。他说：

> 繁兴大用，举步全真。既立名真，非离真而立，立处即真。者里领会，当处发生，随处解脱。（《杨岐方会和尚语录》）

佛法是不可说的，万不得已，只能说是“立处即真”。成佛总要由自己切身体验，如实领悟。佛法无处不在，不必寻觅，故说“当处发生，随处解脱”。

为了维持临济禅体系，方会在教学上采取灵活的方式。如有人问：“师唱谁家曲，宗风嗣阿谁？”他答道：“有马骑马，无马步行。”（《杨岐方会和尚语录》）意思是说应当不拘成规，随时可以化导证悟。他不像慧南那样，用“三关”之类固定格式启悟禅者，而是侧重

灵活的机语，不废机锋棒喝。史称“杨岐天纵神悟，善入游戏三昧，喜勘验衲子，有古尊宿之风。”（《禅林僧宝传》卷二十八）故在巧言善辩方面，方会有着明显的优势。同时，方会在自己的禅风中，还融入了云门宗的某些特点，所以《景德传灯录》卷七说，“其提纲振领，大类云门”。

由于方会不仅具有马祖道一的大机大用，而且兼得临济、云门两宗风格，加上他灵活的教学方法，使杨岐法系获得较大发展。到北宋末年，杨岐派兴盛，其势力和影响已远远超过黄龙派。

慧南和方会都在不同程度上试图抵制当时演变中的禅风，但是作为融解于作务和山居生活中的历史上的禅宗，再也不能成为主流，文字禅终究要成为宋代禅宗的基本方向。实际上，就连慧南和方会自己也无法完全摆脱。慧南曾说：“说妙谈玄，乃太平之奸贼；行棒行喝，为乱世之英雄。”（《黄龙慧南禅师语录》）意思是说，临济、德山以棒喝为特征的快捷禅风，只适用于唐末五代的“乱世”，在宋代政治统一的“太平”之世，谈玄说禅总是难免的，尽管口头上他不表示赞同。

方会的弟子有白云守端等。守端与云门宗圆通居讷关系甚笃，思想比较庞杂，包括临济的三玄三要、四料拣，曹洞的五位修行，乃至天台的止观教义。他曾宣称，“但愿春风齐着力，一齐吹入我门来”（《五灯会元》卷十九），有意将禅宗各家乃至佛教各宗加以融会。守端的弟子有五祖法演等。法演也曾试图“中兴临济法道”，有一定影响。法演弟子有圆悟克勤等。克勤早年“由庆藏主尽得洞上宗旨”（《佛祖历代通载》卷三十），后依归法演。他曾与张商英剧谈《华严》旨要，以华严学说阐释禅宗思想。故时人即已提出，克勤善于“融通宗教”，张商英则誉他为“僧中管仲”（《罗湖野录》卷上）。克勤认为，可以将经教、公案、颂古等统一看待，因为禅的思想体现于经教，经教的语句反映于禅学，所以文字能够表达全

部禅理。他的《碧岩录》不仅要说禅，而且还不满足于前人"颂古"式的绕路说禅，开始公开直截地说禅。

克勤的著名弟子是大慧宗杲(1089—1163)。宗杲受其师影响，也重视公案，但他能针对当时禅宗弊端，站在与其师不同的角度对待公案，形成独树一帜的公案禅——"看话禅"。

宗杲对当时文字禅的泛滥深表忧虑，感叹"近年以来，禅道佛法衰弊之甚"，其主要表现就是在"专尚语言"上(《碧岩录·陵后序》)。因而他不惜焚毁其师所著《碧岩录》的刻板，自己另外提倡"看话头"。这件事在当时丛林内部曾引起很大震动。但事实上，宗杲焚毁《碧岩录》刻板，并非认为其师所说错误，而只是为抑制禅宗流弊而已。

"看话禅"是对"公案"的一种独特运用方式。过去通常把公案当作正面文章来理解，但宗杲认为，直接从公案的通晓明白语句中不能看到祖师的真实面貌，应该提出公案中某些含义深奥难解的典型语句作为"话头"(即题目)加以参究。采用这种参究方式，目的是要作"杜塞思量分别之用"，"扫荡知解"。其结果，"如莲开花，如披云月见，到恁么时，自然打成一片。"这实际上是主张一种内省的、非理性的直观体验。宗杲说："有解可参之言乃是死句，无解之语去参才是活句。"即在禅的实践中要求对"无解之语"作直观体验。这在原则上说，本该是不可言说的，但从弘教的角度看，又不能没有言说，结果是借"无解之语"，来阐发自己的活思想，依然不能彻底摆脱语言文字。

"看话禅"提出的可参话头很多，著名的有"狗子有无佛性"、"念佛者是谁"、"庭前柏树子"、"洞山麻三斤"、"云门干屎橛"等。其中宗杲又以对"狗子有无佛性"公案中"无"字的参究为根本。他从对"无"字的质疑开始，要求禅僧将自己的整个身心置于对"无"的直观体验上，以洞察宇宙人生的本质。彻底摆脱现象世界的束

缚和个人生死烦恼的干扰。

在大慧宗杲提倡“看话禅”的同时,宏智正觉(1091—1157)提倡与之对立的“默照禅”。正觉是曹洞宗著名禅师,继承丹霞子淳的法席。正觉早年曾参香山枯木法成;法成爱坐禅,时人名其禅法为“枯木禅”。而子淳也十分重视坐禅,他曾示众云:“把今时事放尽去,向枯木堂中冷坐去。”(《宏智正觉禅师广录》卷九)他们的坐禅,对“默照禅”的形成关系很大。

“默照禅”是以静坐默照为根本的禅,即把静坐视为悟的唯一手段,在静坐中体验宇宙人生空幻的本质。“默”,意为静坐守默;“照”,指般若智慧的观照。正觉认为,心是诸佛的本觉、众生的妙灵,但因积习昏翳而与诸佛相隔。如果能静坐默究,净治揩磨,把所有妄缘幻习去掉,便能显示清白圆明的妙灵心体。他的《默照铭》说,静坐入定,“默默忘言,昭昭现前”是参悟的正道。又说:“默唯至言,照唯普应”,“默照之道,离微之根。”(《宏智正觉禅师广录》卷八)只管闭眼合眼,休歇默究,就会产生般若智慧。默是静坐的当体,照是静坐的作用,两者相辅相成,以“彻见离微”。“离微”,指真如法性之体用;“离”乃真如之体,“微”乃真如之用。

正觉的默照禅受到宗杲的猛烈抨击。宗杲说,正觉所提倡的“默照邪禅”,以自己的“空寂顽然无知”教禅众打坐,只会使他们“转加迷闷,无有了期”(《大慧宗杲禅师语录》卷二十五)。他认为,若将心休心,将心歇心,休歇到木石相似时、完全冥然无知时,却能产生般若智慧,这是断然不可能的。所以,默照禅只会使人落入外道、二乘的“禅寂断见”境地,不能实现清净解脱。在宗杲看来,虽然当时流传的“邪禅”很多,但是默照禅是其中最不可容忍的一种。

“看话禅”与“默照禅”的对立,反映了宋代禅宗内部临济与曹洞两大系统在思想和风格上的严重分歧。看话禅在文字禅盛行的环境下,试图恢复临济的传统禅风,以公案运用的新形式,重新建



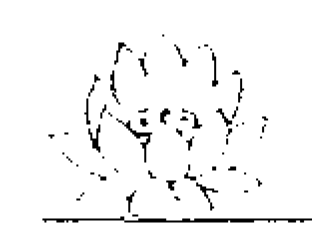
立禅众的自信和自悟。默照禅则重视摄心、静坐，要求禅者排除思想活动和生理需求，表现为向神秀系北宗禅的回归，在当时特定的社会环境下，其效果比北宗禅更为消极。

“看话禅”在与“默照禅”的长期对立中，逐渐压倒对方，取得优势地位。后来禅家，大多以看话禅为准则，展开禅的传承活动。虽然看话禅后来因与净土信仰的紧密结合而失去其原貌，但它毕竟成为宋明以后禅法的主流。

北宋以后，统治者致力于巩固专制主义中央集权制度，以程朱为代表的理学成为宋元明清时期维护封建统治秩序的指导思想。理学在形式上以复兴儒学为旗帜，在实际内容中却融合了佛教和道教的思想，尤其对佛教长期酝酿并发展成熟了的心性之学加以全面吸收。理学家们一再提倡和标榜的“内圣外王”，实质上是儒、释合一的东西，是儒家治世事功和佛教精神境界统一的理想标准。佛教面对这一形势，全面推行与理学相调和的措施，禅宗思想为与理学伦理原则相适应，也发生了重大变化。

云门宗禅师明教契嵩（1007—1072）在他所著的《辅教编》中，突出地宣传了传统忠孝观念，提出了佛教对帝王谒忠、对父母尽孝的必要性，指出了佛教“亦有意于天下国家”的道理。他还认为，人身修养应该从“中庸”开始，进而修习仁义五常，由个人的正心、诚意、修身达到齐家、治国、平天下。这样，他实际上把儒家伦理原则视为禅僧的生活准则了。所以他曾公然宣称：“不必僧，不必儒；不必彼，不必此。彼此者，情也；僧儒者；迹也。”（《辅教编中·广原教》）从现象上看，儒佛有彼此之分；从本质上说，则并不存在差别。

契嵩的上述思想，反映了宋代佛教对专制政治的屈服和对理学思想的妥协。受他的儒佛调和论的影响，著名禅师大觉怀琏、佛印了元、圆悟克勤、大慧宗杲等也都普遍在佛教内部提倡与理学相适应的伦理原则。从消极的方面说，由于禅宗主动接受理学的支



配，禅学自觉适应世俗的伦理，禅宗自身的特色进一步丧失，佛教事实上走向衰退。从积极的方面看，在两宋民族矛盾激化的客观环境下，部分禅师站在本民族的立场上，鼓吹忠君爱国，是进步的行为，应该受到肯定。

大慧宗杲时代，民族危机加深。为此，他曾将自信自悟的临济禅学与现实社会生活结合，提倡佛教的“忠义之心”说，使具体的爱国政治观念成为他禅学的组成部分。他自豪地宣称：“予虽学佛者，然爱君忧国之心与忠义士大夫等，但力所不能而年运往矣。”（《大慧宗杲禅师语录》卷二十四）并且，他将此“忠义之心”说付诸实践，坚定地站在主战派一边，反对秦桧之流的投降卖国行径，因而遭受投降派的残酷迫害。宗杲去世后，张浚在为他所撰的《塔铭》中称颂道：“师虽方外士，而义笃君亲。每及时事，爱君忧时，见之词气。”（《大慧宗杲禅师语录》卷六）

受宗杲“忠义之心”说的影响，历代都有爱国禅僧出现，他们往往以超乎时辈的禅学素养为背景，以大乘佛教“世间即出世间”理论为口号，深明大义，力辟奸佞，表现出强烈的民族感情和高尚的爱国情操。

明清时期，统治者对佛教的控制日趋严格。禅宗虽然仍是佛教主流，但特色已完全丧失，禅僧普遍重视净土信仰，并以西方净土为归趣。明末“四大高僧”（云栖袾宏、紫柏真可、憨山德清、蕅益智旭）在提倡禅教一致的同时，热衷于净土念佛实修。清初雍正帝博通群书，并以禅门宗匠自居，他曾亲自编撰《御选语录》十九卷，意在向禅界“逐一指明”，以免“邪魔瞎其正眼”（《御选语录·御制总序》）。为了表示他对世间、出世间拥有的全部最高权力，还亲撰《御制拣魔辨异录》，直接出面干涉禅宗内部天童圆悟与汉月法藏之争，对具有反清意识的法藏一系严加鞑伐。因此，在雍正之后，禅宗更趋衰落。

第十一章　他力往生的净土宗

第一节　净土宗的成立

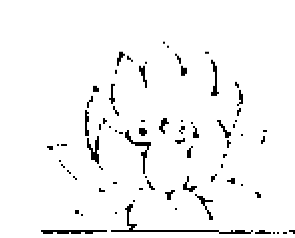
净土信仰源于古印度。古印度盛行有关人生是苦的基本观念，从而寄希望于脱离现实的娑婆世界，往生超越的净土世界。

大约公元二、三世纪时，随着大乘佛教的兴起，印度的净土思想迅速发展。在龙树所著《十住毗婆沙论·易行品》中，已提到阿弥陀佛的本愿力以及未来世的弥勒佛等等，并把借他力求取净土的修行方法称作“易行道”，以与他种修行方法的“难行道”相区别。他说：

> 易行道者，谓信佛语，修佛三昧，愿生净土，乘阿弥陀佛愿力摄持，决定往生不疑也。如人水路行，借船力故，须臾即至千里，谓他力也。

在坚慧所著的《究竟一乘宝性论》和世亲所著《无量寿经优婆提舍愿生偈》等著作中，一致称颂诸佛净土，尤其是阿弥陀佛净土，宣传净土信仰。

当时佛教内部流行的净土信仰有多种，主要有弥勒菩萨的兜率净土信仰、阿闳佛的东方妙喜净土信仰以及阿弥陀佛的西方极



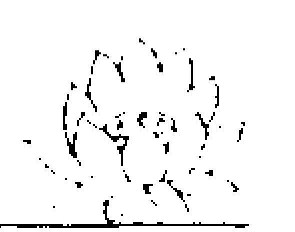
乐净土信仰。其中以阿弥陀佛净土信仰影响为大，它是《无量寿经》、《观无量寿经》、《阿弥陀经》所系统阐述的大乘佛教信仰。佛经中说，西方净土位于娑婆世界以西十万亿佛刹，该净土有佛，名阿弥陀。阿弥陀佛本是国王，名法藏，因在世自在王如来处听取佛法，决心向道，乃放弃王位，行作沙门。后又于世自在王如来处发愿，宣称"设我得佛，国中无三恶道之名"；"设我得佛，国中天人，纯是化生，无有胎生，亦无女人。"(《无量寿经》卷上)西方净土就是他在成佛后所主的清净国土。

随着佛教的传入，净土信仰不久也即传入中国。据载，早在西晋时期，我国就已出现对西方净土的信仰活动，但净土宗的建立则是另一回事。

相传东晋孝武帝太元十五年(390)，慧远在庐山东林寺"建斋立誓，共期西方"，邀集僧俗一百二十三人，结"莲社"念佛，发愿往生西方净土。慧远因此而被后世净土宗信徒奉为净土宗初祖。这当然是不确切的。慧远的净土思想和修持方法不同于后来的净土宗，他重视念佛三昧，而这种念佛三昧体现为禅法、般若学和净土思想的结合。念佛三昧分称名念佛、观想念佛、实相念佛三类，慧远修持的念佛属观想念佛，而不是净土宗的称名念佛。

北魏宣武帝(500—515在位)时，北天竺僧菩提流支来洛阳，译出世亲的《无量寿经优婆提舍愿生偈》，其中论述了五种往生西方净土的法门，它们是：礼拜门、赞叹门、作愿门、观察门、回向门。该论后来由昙鸾予以详加注解，并根据龙树《十住毗婆沙论》中难、易二道说进行发挥，主张他力本愿，从而为净土宗的形成准备了条件。

昙鸾(476—542)早年曾到过南方，向陶弘景学习过长生术，陶授与《仙经》十卷。返回洛阳时，恰遇菩提流支。菩提流支劝他放弃道术，归信佛法，并授《观无量寿经》一部，说："此大仙方，依之修



行，当得解脱生死。”(《续高僧传》卷六《昙鸾传》)昙鸾便烧《仙经》十卷，专修西方净土。

昙鸾认为，由于世风混浊，依靠自力很难解脱，所以主张乘佛愿力往生净土。在他所著的《往生论注》、《略论安乐净土义》中，提倡一心专念阿弥陀佛便可往生安乐国土的思想，如说：

> 若念佛名字，若念佛相好，若念佛光明，若念佛神力，若念佛功德，若念佛智慧，若念佛本愿……即是生安乐时。(《略论安乐净土义》)

这里，除“念佛名字”属称名念佛外，其余都属观想念佛。在《观无量寿经》里，讲了十六种“观”，其中前九种，都属对阿弥陀佛和西方净土各类功德的观想。昙鸾所谓“观佛相好”等，便是根据这一经义而演说的。虽然昙鸾也曾说：“持名念佛，即得往生”，但这在他还不是主要的。

由于昙鸾长期在汾州(治所在今山西汾阳)玄中寺传播佛教，因此当时北方以汾州、并州(治所在今山西太原)等地为中心，涌现出了大量的西方净土信仰者。

北朝西方净土信仰的兴起，与当时的末法思潮有联系，而这一末法思潮又与北魏太武帝灭佛相关。在佛教看来，太武帝灭佛事件是末法时期到来的一个标志。而在末法时期，因去圣愈远，世道日浊，众生业障深重，若专依自力，则亿万人修道难有一人得道，所以只能依靠佛力，修净土法门，方能获得解脱。昙曜有见于此，故在太武帝死后，即加紧开凿石窟、传钞经典、塑造佛像，又“译《付法藏传》并《净土经》，流通后贤，意存无绝”(《续高僧传》卷一《昙曜传》)。

南北朝后期，净土信仰进一步在各地流传开来，同时对净土经典的研究也开始加强。如(净影)慧远、灵祐、吉藏、法常等名家先后为《无量寿经》、《观无量寿经》作疏；智顗、道基、智俨等宗师也各自

著书讨论佛的身土；地论、摄论等学派则对净土信仰中有关问题，展开过热烈讨论，从而促进了净土思想的流传和净土宗的形成。

道绰(562—645)，俗姓卫，并州汶水(今山西文水)人。十四岁出家，习《大般涅槃经》。曾师事太原开化寺慧瓒禅师，修涉空理。后移住汶水石壁玄中寺，因睹《昙鸾和尚碑》，深有所感，乃改信净土。三十余年间，讲《观无量寿经》近二百遍。他“劝人念弥陀佛名，或用麻豆等物而为数量，每一称名，便度一粒。如是率之，乃积数百万斛者”。“才有余暇，口诵佛名，日以七万为限。声声相注，弘于净业”。后又发明念珠(数珠)，使“人各掐珠，口同佛号，每时散席，响弥林谷”(《续高僧传》卷二十《道绰传》)。道俗受其影响极广，以致望风而成习。

道绰的主要著作是《安乐集》二卷。该书共分十二大门，以《观无量寿经》思想统以贯之。其特点是注重经典证引，以论证他的净土思想，劝导他人信奉净土。道绰认为，佛教有“圣道”和“净土”两大门类，前者凭自力修行，断惑证理，入圣得果，是为“难行”；后者依阿弥陀佛愿力，往生极乐国土，入圣证果，是为“易行”。强调在末法时代，只有净土一门，才是解脱的唯一道路。由于该书体系比较零乱，故后来迦才并不满意，认为它“虽广引众经，略申道理，其文义参杂，章品混淆，后之读者亦踌躇未决”(《净土论序》)。但我们仍应把它看作净土宗的重要理论著作。

善导(613—681)是道绰的弟子，净土宗的创立者。俗姓朱，临淄(今山东临淄)人。幼年出家，诵《法华》、《维摩》诸经。贞观十五年(641)冬，赴玄中寺拜谒道绰，听讲《观无量寿经》，道绰授以念佛往生法门。道绰卒后，入长安光明寺，倡导念佛净土。相传曾将所得施财“写《弥陀经》十万卷，画净土变相三百壁”(《佛祖统纪》卷二十六)。唐高宗敕于洛阳龙门兴造大卢舍那佛像，命他监督工程。调露元年(679)，奉敕于大佛像之南建奉先寺。他的佛教活动影响

极广，弟子不可胜数，“以其化者，至有诵《弥陀经》十万至五十万卷者，念佛日课万声至十万声者”（同上）。一生之中，前后演说净土法门三十余年，被后人誉为“弥陀化身”。

善导著作有：《观无量寿佛经疏》四卷、《往生礼赞》一卷、《净土法事赞》二卷、《般舟赞》一卷、《观念法门》一卷等。此外，还有他与道镜共集的《念佛镜》二卷。

《观无量寿佛经疏》又称《观经四帖疏》。因它主要阐述净土法门的教相教义，故又可名为“教相分”或“解义分”，而其他著述则因主要阐述净土法门的行事仪式，故名之为“行义分”。《观经疏》宣称，“一切善恶凡夫得生者”皆可依靠阿弥陀佛愿力往生极乐净土。它把称名念佛说成是“正业”，而把读经、礼拜等视为“助业”。《往生礼赞》详细介绍昼夜六时礼赞弥陀佛以及观音、势至两菩萨的仪式。《净土法事赞》具体说明《阿弥陀经》转读行道的方法。《般舟赞》介绍修习般舟三昧行道的方法。《观念法门》则叙述观念佛三昧的行相和入道场念佛、忏悔发愿的方法。《念佛镜》分十一门，阐述念佛的原理、方法、意义，意在照明修行念佛者，增益信心。在《念佛镜》中，善导把往生净土的行业分作正、杂二行。“正行”指专依净土经典所作的修行，杂行是其余诸善万行。善导的净土法门，便是舍“杂行”而归“正行”，专念阿弥陀佛名号，念念相续不断，以往生净土为期。

善导继道绰之后，完备了净土宗的教义和行仪，把他力往生和称名念佛视为自宗的根本内容。

善导弟子有怀感、怀恽、净业等人。怀感原系长安千福寺沙门，初学唯识，博通经论，不信念佛往生之说。后谒善导，善导命他入念佛道场修持念佛法门。于是他精进念佛，三年后得念佛三昧，并著《释净土群疑论》七卷，具体解释有关念佛往生的各种疑问。

善导之后，净土宗的重要人物有少康、慧日、承远、法照等，他

们虽非善导弟子,但于弘扬念佛法门颇有贡献,在净土宗历史上有很高地位。

少康(? —805),俗姓周,缙云仙都山(在今浙江缙云东)人。自幼出家,诵《法华经》、《楞严经》等。后至越州(治所在今浙江绍兴)嘉祥寺受戒学律。五年后又至上元(今江苏南京)龙兴寺听讲《华严经》、《瑜伽师地论》。唐德宗贞元元年(785),至洛阳白马寺,因读善导《西方化导文》,产生对净土教义的信仰。乃往长安善导影堂,礼拜善导遗像,决心弘扬念佛净土法门。后于睦州(治所人估今浙江建德)建立净土道场,专事念佛。常劝小孩念阿弥陀佛,念一声付一钱,后又约十声付一钱。"如是一年,男女无少长,凡见康者,则曰'阿弥陀佛'。以故睦城之人相与念佛,盈道路焉"(《往生净土传》卷下)。因他传播净土有功,时人称之为"后善导"。著作有与文谂合撰的《往生西方净土瑞应删传》。

慧日(680—748),史称他与善导、少康等人"异时同化"净土宗。俗姓辛,青州东莱郡(今山东掖县)人。出家后见义净由印度回国,深表钦羡,乃誓游印度。他自海路而往,陆路而归,前后十八年,历经七十余国。回国后,致力于弘扬净土法门。著有《净土慈悲集》三卷、《般舟三昧赞》一卷、《西方赞》一卷等,其中《净土慈悲集》又名《往生净土集》。

慧日的净土教义有自己的特色。一方面,在《般舟三昧赞》等中,他提倡与善导相似的净土往生法门,主张回心念佛、凡夫得生净土等。另一方面,他反对善导的专修净土。在《往生净土集》中,提倡禅教一致、禅净合修、戒净双修等。这是净土宗教义的一大变化,对后世净土修行的展开影响十分深远。宋初禅僧延寿提倡的禅净合一,与慧日的主张有密切关系。延寿在《万善同归集》中,两处引用慧日著述,以论证禅净双修,如说:"圣教所说正禅定者,制心一处……所修行业,回向往生西方净土。若能如是修习禅定者,

是佛禅定与圣教合。"这一段话即出自《往生净土集》。延寿的净土思想中，也主张称名念佛，往生西方极乐，这与慧日是一致的。慧日的净土是明确的西方净土，主张在实践禅定的同时，"念佛、诵经、礼拜、行道"。但延寿作为禅僧，他的净土思想又有"唯心净土"之说，以为诸佛国土就是自心，所以只要清净自心，即入净土。这是与慧日的差别处。

慧日曾受唐玄宗赐号"慈愍三藏"，他的禅净双修与慧远单纯的观想念佛以及善导单纯的称名念佛不同，所以后人把他的净土思想名之为"慈愍流"，以区别于净土宗的其他两种流派。

承远(712—802)，俗姓谢，江州(今四川广汉)人。出家后，初师事智诜门下的处寂，受学禅法。后赴广州从慧日受净土教义，专修念佛。天宝元年(742)，至南岳衡山，建立般舟道场，专念弥陀，世称"弥陀和尚"。远近风闻，从之受教化者数以万计。柳宗元曾为他撰《南岳弥陀和尚碑》文，称他有"异德"，"天子南向而立"。弟子有法照等人。

法照(？—777)，初在庐山结西方道场，修念佛三昧。唐代宗永泰(765—766)中，赴南岳，师事承远。他依据《无量寿经》经文，创设"五会念佛法"，即以五日为一会，念佛诵经，在衡州云峰寺弘扬念佛净土。曾被代宗尊为国师，卒谥"大悟和尚"。著有《净土五会念佛略法事仪赞》一卷、《净土五会念佛诵经观行仪》三卷。因法照曾住庐山，后来又成为净土宗的重要人物，所以在他卒后，有关庐山莲社的传说日益增多。

佛教史上有所谓净土七祖、九祖之说，并非根据师徒相承、衣钵相传的原则，而是后人将历史上倡导净土信仰而有较大影响的人物编排而成。如南宋释宗晓立慧远、善导、法照、少康、省常、宗赜等为净土传承，志磐则改立慧远、善导、承远、法照、少康、延寿、省常为净土传承。这说明，与其他宗派相比，净土宗缺乏严密的传

法世系。

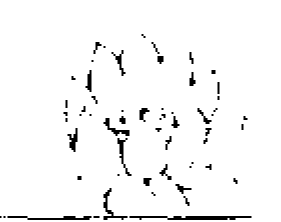
九世纪时，日本天台宗僧侣圆仁入唐求学天台宗和密宗教义，同时修习净土念佛法门，后将净土念佛传入日本。十二世纪时，日僧源空（法然）依据善导的《观无量寿经疏》，著《选择本愿念佛集》，倡导专修念佛，开创日本净土宗，尊昙鸾、道绰、善导为最初三祖。

第二节　净土宗的教义

净土信仰者认为，净土不属于“三界”之内，而是“三界”之外的“极乐国土”。昙鸾曾说：“净土非三界所摄。何以故？无欲故非欲界，地居故非色界，有形故非无色界。”（《略论安乐净土义》）所谓“净土”，也就是大乘经典所说的诸佛居住的地方，又名净刹、净界、净国、佛国。大乘佛教认为，佛有无量数，因而净土也应有无量数。为此，许多大乘经典都曾谈到净土问题，但因并非专门阐述净土信仰，所以往往影响有限。对中国净土信仰者影响最大、具有决定意义的是《阿弥陀经》、《无量寿经》和《观无量寿经》。这三部经集中讲述西方净土信仰，内容极为具体、详尽，从而成为净土宗所依的根本经典。

《无量寿经》，又名《大无量寿经》、《大经》。三国时曹魏康僧铠译，二卷。该经宣说，过去有大国王听如来说法，喜悦开悟，乃抛弃王位，遁入空门，号法藏比丘。该比丘曾发四十八愿，称：“设我得佛，十方众生，至心信乐，欲生我国，乃至十念，若不生者，不取正觉。”（《无量寿经》卷上）于是持戒苦行，终成正觉，名“无量寿佛”，即“阿弥陀佛”。他的国土在西方，名“安乐”，或名“极乐”。这是一个无有众苦、充满喜乐的美妙净土。

该经宣称，凡信仰阿弥陀佛的众生，都能凭借阿弥陀佛四十八



愿的愿力，往生西方净土，远离尘世苦难。说：

诸天、帝王、人民尽闻阿弥陀佛名号，忆念受持，归依供养，求生其刹，是人命终，必得往生。若有众生，闻其名号，信心喜悦，乃至一念，至诚回向，愿生其刹，必得往生。（《无量寿经》卷下）

甚至宣称：

成佛以来，于今十劫，又在十方世界，教化无央数诸天人民，以至蜎飞、蠕动之类，莫不得过度解脱者。（《无量寿经》卷下）

该经又以大量篇幅描绘了阿弥陀佛所住国土的“殊胜庄严”。如说：

其佛国土，自然七宝：金、银、琉璃、珊瑚、琥珀、车渠、玛瑙，合成为地。……讲堂、精舍、宫殿、楼观，皆七宝庄严，自然化成。复以真珠、明月、摩尼众宝，以为交露，覆盖其上。（《无量寿经》卷上）

因此，该经既向人们指出了往生净土的简易途径，又为往生者描绘了西方净土的美妙极乐，对处于苦难的民众来说，具有极强的吸引力。

该经另一重要思想是“功德转移”说。依小乘佛教所说，众生所作罪业只能由他自己承担，所积功德也只能由他自己享受。这意味着，解脱必须依靠自力。但该经说，法藏比丘积累无量功德后成就佛道，便将自己的功德转移于信仰他、念诵他名字的人，使之即刻解脱。这表明，解脱可以依赖他力。《无量寿经》提倡的“功德转移”说，是部分大乘经典“他力解脱”思想的典型代表。

《观无量寿经》，又名《观无量寿佛经》、《观经》。南朝刘宋畺良耶舍译，一卷。该经主要讲述了十六种往生西方净土的修持方法，名“十六观”。它们是：日想观、水想观、地想观、树想观、八功德水

想观、总想观、花座想观、想像观、遍观一切色想观、观观世音菩萨真实色身想观、观大势至色身想观、普观想观、杂想观、上辈生观、中辈生观、下辈生观。其中,前十三观主要介绍西方极乐国土的庄严妙相,以及“西方三圣”(阿弥陀佛和他的两大侍者观世音菩萨、大势至菩萨)的殊胜功德,人们通过这十三观,可以坚定往生净土的信仰和决心。后三种观,则根据人们的信仰程度、修行深浅、功德多少,分成三品九级;同时,由于品级的不同,各自在往生净土时所受的待遇也不相同。

三品是指上品、中品、下品;九级是指三品之中的每一品又各分上生、中生、下生三级。如上品上生级,指凡具备“至诚心”、“深心”、“回向发愿心”这三种心,并且戒行完具、诵读大乘经典者方可获得。往生时,当有阿弥陀佛、观音、势至以及比丘、声闻大众、诸天等持金刚台前来迎接,弹指间便往生极乐国土,须臾间即可历事诸佛。又如下品下生级,属五念十恶俱全者,应堕恶道,但因临终时遇善知识开示,教念阿弥陀佛名号,得除无量数劫生死之罪。他们于往生时,须于莲花中经十二大劫,其后方由观音、势至两菩萨为之说法讲经。

《观无量寿经》有关往生者三品九级的区分,目的在引导人们去恶从善、坚定信仰,但它在客观上以极乐世界的森严等级,曲折地反映了现实人间的深重苦难。

《阿弥陀经》,又名《小无量寿经》。姚秦鸠摩罗什译,一卷。该经篇幅短小,内容简单,但它对净土宗的传播意义重大。

该经具体描绘了西方极乐世界的种种庄严妙相,宣传了称名念佛的种种利益。说:

舍利弗,彼土何故名为极乐?其国众生,无有众苦,但受诸乐,故名极乐。又,舍利弗,极乐国土,七重栏楯,七重罗网,七重行树,皆是四宝周帀围绕,是故彼国名为极乐。又,舍利

弗，极乐国土，有七宝池，八功德水充满其中；池底纯以金沙布地；四边阶道，金、银、琉璃、玻璃合成；上有楼阁，亦以金、银、琉璃、玻璃、车渠、赤珠、玛瑙而严饰之。

又说，在那极乐国土中，空中经常飘扬着美妙的天乐，地上永远布满了灿烂的黄金；每天从天上飘落下无数的曼陀罗花；许多美丽的鸟类生活在这里，它们不停地宛转歌唱，凡听见它们歌唱者，便不由地赞颂佛、法、僧“三宝”。阿弥陀佛就居住在这里，因为他能发出无量光明，又有无量寿命，所以名阿弥陀佛。

该经陈述称名念佛的利益，说：

舍利弗，若有善男子、善女人，闻说阿弥陀佛，执持名号，若一日，若二日，若三日，若四日，若五日，若六日，若七日，一心不乱，其人临命终时，阿弥陀佛与诸圣众，现在其前。是人终时，心不颠倒，即得往生阿弥陀佛极乐国土。

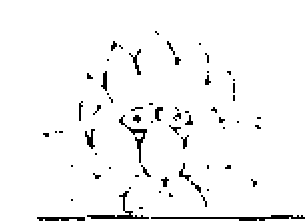
《阿弥陀经》所说的这种往生途径，比起其他两部经来，显得更为简易方便。

《阿弥陀经》既概括了《无量寿经》和《观无量寿经》的基本内容，又给予众生在往生条件方面的平常待遇，所以它流传至为广泛。又因它易于持诵，故而很快成为净土宗信徒的必读教材。

综上所述，“净土三经”不仅对生活在社会下层的普通民众来说具有强烈的诱惑力，而且也对社会的中、上层有很大的吸引力。西方极乐世界的美妙图景多半是为中、上层阶级描绘的；根据《观经》的品级安排，他们可以在来世继续享受现世的种种特权。

净土宗除了依持以上三经，另外还依持《往生论》，合称净土“三经一论”。

《往生论》，全称《无量寿经优婆提舍愿生偈》，又名《净土论》。世亲著，北魏菩提流支译，一卷。该经依据《无量寿经》经义，作五言四句二十四行的偈颂，并对偈颂一一进行解释。主要内容有以



下两个方面：一是赞述阿弥陀佛西方净土的庄严美妙；二是阐扬修持礼拜、赞叹、作愿、观察、回向等所谓“五念门”，劝导往生净土，昙鸾所著《往生论注》二卷，即是对该论所作的注释。

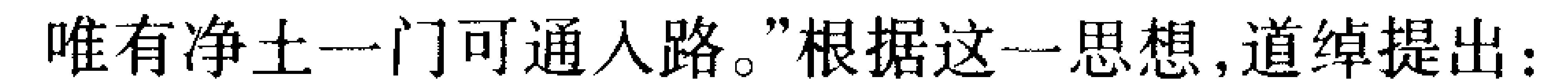
净土宗在教义上与其他各宗有一个显著的区别，即其他各宗一般都主张自力修行，以求得证悟，而净土宗则强调依他力而得往生净土。净土宗的宗旨，是以修行者的念佛行业为内因，以阿弥陀佛愿力为外缘，内外相应，往生西方净土。

净土宗认为，往生西方净土的先决条件包括信、愿、行三个方面，三者缺一不可。所谓“信”，指树立西方净土实有和念佛必定往生的信念；所谓“愿”，指在确立信心的基础上，发出往生西方的誓愿；所谓“行”，即展开以念佛为根本的修行。信、愿、行“三资粮”说，在大乘其他各宗教义中往往也都提倡，区别的关键是在“行”上。而净土宗的“行”，归结到一点，是称名念佛。

净土思想从早期慧远时代的注重三昧念佛，到净土宗成立后专门宣扬称名念佛，其间有一个演变过程，在这个过程中起决定性作用的是道绰其人。道绰既保留了忆念观想的三昧念佛，又极力提倡诵念名号的称名念佛，体现了由前者到后者的过渡。从净土思想的发展来看，道绰提出了一系列关于净土信仰和往生方法的理论，为净土宗的创立和发展奠定了坚实的基础。

道绰净土思想的基本出发点是“时教相应说”。这就是说，“时”与“教”必须配合，修行方有成效，末法之时只有修念佛净土，才有可能解脱。他把全部佛教分为“圣道”和“净土”二门，声言当今已进入五浊之世、无佛之时，应该舍弃圣道门，自觉归入净土门。

道绰的“时教相应”说还认为，既然当今众生正处于佛去世后第四个五百年，依《大集月藏经》所说，应以修福、忏悔、灭罪为主，而最为有效的修行就是称名念佛。《大集月藏经》说：“我末法时中，亿亿众生起行修道，未有一人得者。当今末法，现是五浊恶世，



唯有净土一门可通入路。”根据这一思想，道绰提出：

> 计今时众生，即当佛去世后第四五百年，正是忏悔修福，应称佛名号时者。若一念称阿弥陀佛，即能除却八十亿劫生死之罪。一念既尔，况修常念，即是恒忏悔人也。又若去圣近，即前者修定修慧是其正学，后者是兼。如去圣已远，则后者称名是正，前者是兼。(《安乐集》卷上)

圣道门与净土门的区分，前提是“时教相应”。圣道门依赖自力修行戒定慧，以期断惑证果；净土宗凭借阿弥陀佛愿力称名念佛，往生西方。现在世“众生去圣遥远，机解浮浅暗钝”，而佛法之理深微奥秘，圣道门不再适用。所以，道绰认为，适应末法之时钝根浅机的是净土门。圣道门“难证”，而净土门“易行”。他说，修净土门者，“纵使一形造恶，但能系意专精，常能念佛，一切诸障自然消除，定得往生”(《安乐集》卷上)。“今既劝归极乐，一切行业悉回向彼，但能专至，寿尽必生，得生彼国，即究竟清凉。岂不可名易行之道？”昙鸾曾在《往生论注》中引述和发挥龙树《十住毗婆沙论》“易行道”之说，突出净土往生的重要性，提倡依阿弥陀佛本愿力的往生方法。道绰继承这一思想，在所著《安乐集》第三大门中，对难行道和易行道予以“料简”，说：

> 是故龙树菩萨云：求阿毗跋致，有两种道，一者难行道，二者易行道。言难行道者，谓在五浊之世，于无佛时，求阿毗跋致为难。此难乃有多途，略述有五。何者？一者外道相善，乱菩萨法；二者声闻自利，障大慈悲；三者无顾恶人，破他胜德；四者所有人天颠倒善果，坏人梵行；五者唯有自力，无他力持。如斯等事，触目皆是。譬如陆路，步行则苦，故曰难行道。言易行道者，谓以信佛因缘，愿生净土，起心立德，修诸行业。佛愿力故，即便往生；以佛力住持，即入大乘正定聚。正定聚者，即是阿毗跋致不退位也。譬如水路，乘船则乐，故名易行道

也。(《安乐集》卷上)

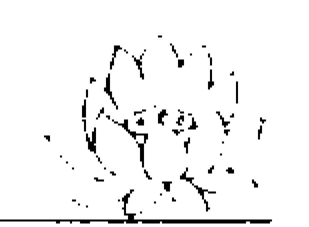
易行道立足于信、愿、行,借助佛的愿力,可迅即达成目的。

佛教各派因对净土问题有不同看法,曾引起过一些争论。争论内容包括:往生净土究竟是否可能?这种净土性质如何?在此净土中住持的佛具有什么身份?哪些人可以生于这种净土?隋唐之际,摄论、天台、三论、禅等学派或宗派对佛身和净土性质等问题纷纷发表意见。他们的共同观点,都不承认凡夫能往生报土。这种观点不利于净土信仰的流行和发展,为此,道绰提出了凡、圣通往的报生净土说。他依《大乘同性经》上所说"净土中成佛者悉是报身,秽土中成佛者悉是化身",认为,西方净土是酬报法藏比丘的愿行而成的国土,阿弥陀佛是法藏比丘愿行圆满而成的佛,因此,"现在弥陀是报佛,极乐宝庄严国是报土"(《安乐集》卷上)。他不同意历来各家以阿弥陀佛为化身、极乐净土为化土的看法,说:

古旧相传,皆云阿弥陀佛是化身,土亦是化土,此为大失也。若尔者,秽土亦化身所居,净土亦化身所居者,未审如来报身更依何土也?(《安乐集》卷上)

由于他把极乐净土说成是报土,从而提高了净土信仰在大乘佛教中的地位。

善导的净土思想是对道绰的继承和发展。他在道绰主张极乐净土是报土的基础上,进一步认为,净土信仰并非专为圣人而设的法门;阿弥陀佛愿力强大,可使五乘齐入,即使凡夫也能入极乐报土(见《观无量寿佛经疏》卷一)。这种说法,显然是要使念佛净土广泛深入社会各阶层。所以,《观无量寿佛经疏》明确舍弃观佛三昧的观想念佛,而归向念佛三昧的称名念佛。这样,由昙鸾首倡、经由道绰推广的称名念佛修行,在善导时完全确立了下来。人问:"何故不令作观?直遣专称名号者,有何意耶?"善导答:"众生业重,境细心粗,识扬神飞,观难成就。是以大圣悲怜,直劝专称名



字,正由称名易故。”(《净业专杂二修说》)称名念佛是要保证凡夫也能同入净土,且此净土是极乐报土,其吸引力非同一般。

善导把往生净土的行业分为正行、杂行两种,正行指专依净土经典所作的念佛修行,杂行指其余诸善万行。他自已确立的净土法门,当然是所谓舍杂行而归正行,即一心专念阿弥陀佛名号,念念相继不断,以往生净土为期。他继承道绰《安乐集》有关“自力”、“他力”之说以及“难行”、易行“之别,号召凡夫通过称名念佛,依借佛的愿力,脱离五浊世间之苦。称名念佛是最简易的修行法门,也是收效最高的修行法门,他说:

> 唯专念佛,一日七日,即生净土。位居不退,速成无上菩提。速成无上菩提,乘阿弥陀本愿力故。(《念佛镜》)

因此,该宗自称是所有佛教宗派中“下手易而成功高,用力少而得效速”的派别。

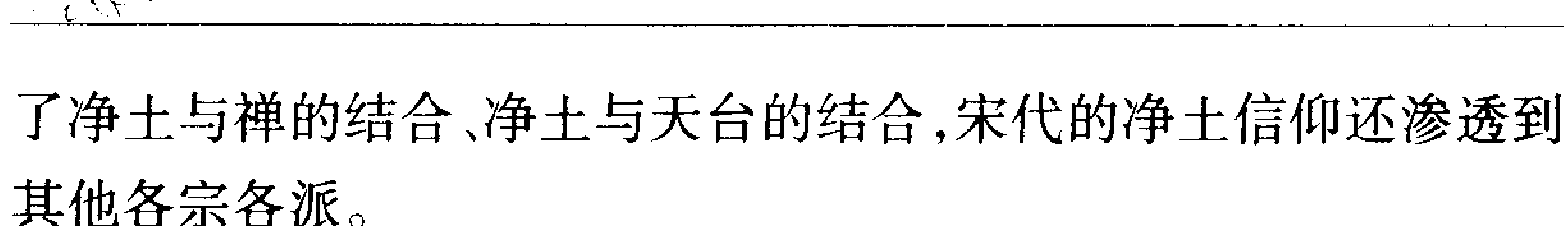
总的说来,净土宗思想比较简单,没有一个完整、庞大的体系,但由于它提倡他力、易行的念佛修行,深受社会的欢迎,影响极其广泛。

慧日提倡禅净并修,一方面反映了禅宗势力的崛起;另一方面也表明净土宗本身所具有的适应社会需要的功能。唐代以后,净土宗势力逐渐推及于南方,禅与净土这两个重要宗派在这里相互影响、吸收,至宋代而形成禅净合一双修的局面。

宗晓概述南宋净土宗传播情况,说:

> 历考自古帝王兴隆释教,或建立塔庙者有之,或翻译经论者有之,或广度僧尼者有之,而未尝闻操觚染翰发挥净邦,俾一切人升出五浊,如吾圣君者。至今薄海内外宗古立社,念佛之声洋洋乎盈耳。(《乐邦文类》卷一)

志磐叙述当时杭州地区的净土信仰盛况,也说:“年少长贵贱,见师者皆称阿弥陀佛。念佛之声盈满道路。”(《佛祖统纪》卷二十六)除



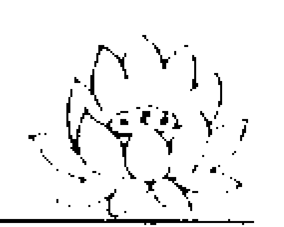
了净土与禅的结合、净土与天台的结合，宋代的净土信仰还渗透到其他各宗各派。

随着净土信仰的高涨和普及，宋代还出现了大量的“往生传”，其中著名的有遵式《往生西方略传》、戒珠《净土往生传》、王古《新修往生传》、陆师寿《净土宝珠集》等。志磐《佛祖统纪》将宋代僧侣七十五人列入《往生高僧传》，几乎囊括了当时各宗所有代表人物。这在客观上反映了宋代佛教的一般趋势。

在净土信仰发展的同时，以净土念佛为活动内容的法社纷纷创立。如省常效法庐山莲社故事，于杭州西湖昭庆寺创立净行社，遵式在四明宝云寺建立念佛会，知礼于明州延庆寺设立念佛施戒会，本如于东掖山能仁精舍创设白莲社等。净土结社的创立者和参加者，僧俗都有。僧侣中既有禅宗、天台宗，也有律宗以及其他宗派的；俗弟子中既有普通民众，又有官僚士大夫。

僧俗结合的法社，在推动佛教净土归向的同时，还增强了对念佛、忏法、各类仪式的普遍重视。两宋时期，已形成以净土行忏、坛场供养、授菩萨戒、立发愿文、追善回向、志求往生以及念佛、礼拜、供佛、放生、随喜、忏罪等一系列仪式为特征的庞杂体系。这种片面注重宗教仪式的佛教信仰，在教理研究走向衰微、佛教面临严重危机的时候，为社会广泛接受。此后，这些宗教仪式逐渐取代佛教理论而成为信仰者的精神寄托，并为明清佛教所继承，进而演化为近代佛教的主要表现形式。

明代佛教仍以禅宗和净土宗最为流行，思想理论上则无所创新。被袾宏誉为“国初第一宗师”的楚石梵琦禅师，也视西方净土为学佛归宿。他的《净土诗》说：“一寸光阴一寸金，劝君念佛早回心”；“尘尘刹刹虽清净，独有弥陀愿力深”；“遥指家乡落日边，一条归路直如弦。”他为什么向往西方？据他自称，“娑婆世界，坑坎堆阜，瓦砾荆棘；土石诸山，高下不平。极乐世界，地平如掌；宫殿楼



阁,珍宝庄严;水鸟树林,常宣妙法"(《楚石梵琦禅师语录》卷七)。受梵琦思想的影响,无异元来禅师也主张归趋净土。他认为,从佛教修习角度看,禅和净土各为一条路径,都可通向解脱。初学者似不可会通,当于一门深入,但究竟说来,"禅净无二也,而机自二。"因此他说:"说净土亦得,说禅亦得,说净土即禅、禅即净土亦得。"(《无异元来禅师广录》卷三十一)他深信,通过持名念佛,必定能往生西方净土,说:"如单持一句阿弥陀佛万德洪名,似明珠投于浊水,浊水不得不清;念佛投于乱心,乱心不得不佛。"(《无异元来禅师广录》卷二十七)他认为,在佛法衰弊已极的时代,不能真参实证的人,还不如发心持名念佛,即放弃参禅而专修净土。因为念佛往生净土毕竟比参禅更要简便、易行,它更符合"末法"时代人们的心理需求。

明代对禅净合一和净土归向影响最大的,则是所谓"四大高僧",即云栖袾宏、紫柏真可、憨山德清、澫益智旭。

袾宏认为,禅和净土虽各有所宗,但从方便解脱的角度看,可以同时修习,"殊途同归"。他认为,参禅与念佛相比,存在着许多不足。参禅所得之悟比不得念佛往生净土,因为它并不属于究竟之果,"尽此报生,必有生处"。而念佛则可以在命终之时为弥陀接引,直接往生西方极乐,不复再生,获取究竟之果。他在所著《阿弥陀经钞》等书中,一再声称,念佛可"专一心而向往,历三界以横超",是"末法之要津"。进而他又将读经、参禅、持律等一概归源于念佛,念佛可取代一切修行。理由是:

> 若人持律,律是佛制,正好念佛;若人看经,经是佛说,正好念佛;若人参禅,禅是佛心,正好念佛。(《云栖遗稿·普劝念佛往生净土》)

总之,念佛是求取解脱的最有效方式。

憨山德清对禅净共修另有自己的看法,认为:"初参禅未悟之

时，非念佛无以净自心。然心净即悟心也”；“若念佛念到一心不乱，烦恼消除，了明自心，即名为悟。如此念佛，即是参禅。”（《憨山大师梦游全集》卷九）这是说，心净是觉悟的前提，而念佛可以达到心净。因此，念佛不仅应在参禅之前，甚至可以取代参禅。德清的这一看法，与同样主张禅净并修的紫柏真可有所不同。按真可的见解，应先从参禅入手，待参禅而心净时，方可念佛修行。

德清认为，净土修持有特殊的优胜，远在参禅求悟之上，说：

> 若净土一门，普被三根，顿渐齐入，无机不摄，所谓横超三界，是为最胜法门。从上诸祖，悟心之士，未有一人不以此为归宿者。（《憨山大师梦游全集》卷二十）

念佛净土适用于一切对象，包括“禅家上上根”、“中下之士”、“愚夫愚妇”乃至“极恶之辈”，任何人都可以借助阿弥陀佛愿力而得往生。所以说：“佛别设直捷方便，念佛求生净土一门，此乃一生成就，临命终时，定有下落也”。（《憨山大师梦游全集》卷十）据载，德清在晚年时，“掩关念佛，昼夜课六万声”（《灵峰宗论》卷五）。说明他提倡念佛完全出自内心的自觉。

蕅益智旭最为推崇永明延寿和楚石梵琦，因为他们都主张禅净合一、归趋净土。他认为，“念佛法门，至圆至顿，高超一切禅、教、律，统摄一切禅、教、律，不复有泣歧之叹也”（《灵峰宗论》卷六，《西方合论序》）。念佛净土乃是“了义中最了义，圆顿中极圆顿，方便中第一方便”，因此，在禅净共修中，应“以净土为主，参究助之”，只有这样，才真正符合“古人本意”（《灵峰宗论》卷五，《参究念佛论》）。这些看法，与袾宏十分接近。他曾称袾宏是“真救世菩萨”，因为袾宏曾极力推崇念佛净土。

明末“四大高僧”的佛教思想，既是社会历史的产物，又适应了佛教现实的需要。他们开辟了一条向近代佛教过渡的道路，这条道路便是融混佛教。“融”，即融合统一；“混”，即诸宗混杂，“归极



净土”(智旭语)。

面对佛教的衰微,“四大高僧”在推广净土归向的同时,大力提倡与此相应的一切宗教活动。其中以云栖袾宏和蕅益智旭最为突出,他们对近代佛教的影响也最明显。

袾宏为配合念佛净土的修习,十分重视寺院僧侣的道德规范建设。他勉励僧众去恶从善,戒杀放生,悲愍众生。他积极完善佛教仪轨,建立森严的寺规戒条。他所制订的寺院日常课诵仪式,一直为后世所遵循。德清曾在《莲池大师塔铭》中说,袾宏“戒足以护法,操足以励世,规足以救弊”(《憨山大师梦游全集》卷二十七)。这是对袾宏佛教实践的高度评价。袾宏认识到当时佛教已处于“法微时期”,虽有心以经典理论对治,但又对其实效失去信心,所以毅然引导僧俗加强实修。他这样做的结果,不仅为净土念佛张了本,而且也大成了佛教仪轨。

智旭为了贯彻他融会诸宗、归极净土的路线,还在中国传统佛教罪报思想和传统儒家善恶观念基础上,结合《楞严经》、《梵网经》、《地藏本愿经》等经典的有关思想,大力提倡地藏菩萨信仰,积极推广各类赎罪行事。他于崇祯九年(1636)来到九华山,专劝僧俗持地藏名号。他曾结坛百日,持地藏真言五百万遍,“又广化缁素,共持十万万,求转大地众生共业”(印光《九华山志》卷一)。在智旭的一些著作中,对地藏的神异功德作了竭力渲染。由于他的这些活动,使地藏信仰配合弥陀信仰,在清代佛教中地位日趋突出。于是,九华山的地藏信仰和普陀山的观音信仰遥相呼应,在相互渗透中融为一体,成为我国东南地区佛教信仰的重要内容,并进而在全国范围推而广之。至此,民间所说“家家弥陀佛,户户观世音”便成为历史的事实。

从佛教史的角度看,不同历史时期的佛教各有自己的性格特点。南北朝时期学派纷争,隋唐时期宗派并列;隋唐宗派各具特

色,即使宗派内部观点也不一致。自延寿推出禅净合一和净土归向的理论,佛教开始发生根本性变化,即全体致力于模糊宗派分歧,消融禅门特色。至明末"四大高僧",这一变化得到佛教界的一致肯定。

事实表明,"四大高僧"的思想和实践,不仅适合了社会的需要,而且也受到统治者的肯定。清初雍正帝在他的《御选语录》中,曾给予永明延寿和云栖袾宏以极高的评价。他说,披阅采录延寿著述,

> 真所谓明逾晓日,高越太清。如鼓师子弦,众响俱绝;如发摩尼宝,五色生光。信为曹溪后第一人,超出历代大善知识者。(《御选语录·永明编序》)

> 至于袾宏,其所著《云栖法汇》一书,于本分虽非彻底圆通之论,然已皆正知正见之说。朕欲表是净土法门,使学人宴坐水月道场,不致歧而视之,误谤般若。(《御选语录·莲池编序》)

雍正虽以禅门宗匠自居,但特别提倡净土念佛法门,认为,"果真深达性海之禅人,净业正可以兼修";"兼此净土一门,使未了证者,建菩提道场,已了证者,为妙觉果海途路之助"(《御选语录·总序》)。正是在雍正的提倡和号召下,念佛之风在清代日益盛行,并一直延续到近代。

明清以降,禅宗虽然仍是独立宗派,但其实际地位已为净土宗的念佛实践所取代。其他各宗也是如此。因净土念佛为各宗所普遍接受和实行,宗派的界限已模糊不清。禅僧手掐念珠,口诵阿弥陀佛名号,习以为常。因此,在某种意义上说,是净土宗融化、吞没了其他各宗;而在另一种意义上也可以说,因为各宗都重视念佛净土,也就无所谓独立或完整意义上的净土宗可言,更何况它并无严格的法嗣传承体系。

第十二章　藏传佛教的主要教派*

第一节　藏传佛教的形成

藏传佛教是中国佛教的一支，主要流传于中国藏族、蒙古族、土族、裕固族等少数民族地区，其经典用藏文记录。俗称“喇嘛教”（“喇嘛”，藏语音译，意为“上师”，是对佛教僧侣的尊称。但现在一般以称藏传佛教为宜）。

佛教没有传入西藏之前，西藏民众信奉土著的苯教，又名苯波（Bonpo）教。苯教是一种原始宗教信仰，崇拜日月星辰、山川草木、牛羊禽兽等一切自然物，相信万物有灵。主要宗教活动有祭祀、诅誓和占卜等，通常用于祈福禳灾、预算休咎、驱鬼降神。上层苯教教徒通过祭祀等活动，可协助赞普统领部族成员并制约世俗政权。

佛教最早传入西藏，是在公元五世纪左右拉脱脱聂赞时期。据传，当时有两名印度僧侣携带密教的经典、法器和真言等进入西藏，但并未引起藏王注意，也没有产生任何作用。

公元七世纪中叶，吐蕃第三十二代赞普松赞干布（629—650年在位）以拉萨为中心，统一了西藏高原诸部，创立了文字，建立起日渐强大的吐蕃王朝。这时，苯教已开始无法适应社会发展的需要，

佛教传入西藏具备了客观的条件。

松赞干布时期,佛教从印度和唐朝两个方向传入西藏。其时,尼泊尔赤尊公主和唐宗室之女文成公主先后嫁与松赞干布。两位公主都信奉佛教,她们入藏时,都带去了经典、佛像和其他法物。松赞干布在她们的影响下归依了佛教,并在拉萨建立"四喜幻显殿"(即今大昭寺之前身)和"逻娑幻显殿"(即今小昭寺之前身),分别供养两位公主带去的佛像。由于王室的信奉佛教,使佛教的偶像崇拜和神权观念在西藏获得初步流传。

佛教传入西藏后,曾遭到旧贵族和苯教祭师的强烈抵制,多次受沉重打击。传说在修建幻显殿时,"昼日所筑,入夜悉为魔鬼摧毁,不见余痕"(王沂暖译《西藏王统记》)。这显然是苯教祭师及其信徒们所为。但是,佛教最终还是战胜了苯教。而佛教在与苯教的长期斗争中,也吸收、融合了苯教的一些教义、神祇和宗教仪式。

松赞干布之后的两代吐蕃赞普(芒松芒赞、都松芒布结),因忙于内部平乱和对外扩张,未暇顾及佛教,所以这一时期佛教几乎没有发展。在后来吐蕃王室的一些倡佛盟诰中,都称佛法的建立和发展是在赤德祖赞执政之后的事。

赤德祖赞(704—755年在位)即赞普位后,再次与唐室联姻,迎娶金城公主。金城公主入藏,积极赞助王室提倡佛教,其时一度有建寺、迎僧、译经等兴佛活动。佛教和先进的盛唐文化一起,再度输入西藏。但是,信奉苯教的贵族权臣以当时吐蕃发生瘟疫为借口,煽动人们的反佛情绪,发起驱僧运动。佛教的发展再度受到挫折。但赤德祖赞本人则坚持扶植佛教的态度。

赤松德赞(755—797年在位)年幼即位,大权旁落,反佛势力乘机发动禁佛运动。他们发布禁佛命令、驱逐僧侣,毁坏寺庙,乃至改大昭寺为屠宰场。赤松德赞成年后,先是设计剪除反佛势力,把连年的瘟疫和灾病全部归罪于权臣仲巴结和达扎陆贡的灭佛所



致，坑埋了仲巴结，流放了达扎陆贡。然后他下令一切臣民信奉佛教，恢复寺庙活动。同时他又派人前往尼泊尔，迎请寂护和莲华生两位佛教大师。

寂护是印度大乘佛教中观派的代表人物，他的宗教理论具有很强的哲学思辨，这对于寺院佛学尚未起步的吐蕃来说，显然难于接受，也无法应付苯教的挑战。于是寂护被迫返回尼泊尔。据说寂护临别时，曾建议赤松德赞迎请“密咒大师莲华生，前来调伏魔障，显扬佛教”（同上）。意为只有依靠密教，才能击败苯教。莲华生是印度密教大师，他以密法与苯教巫师进行斗争，每战胜一苯教巫师，即宣布苯教某神祇已被降伏，并封其为佛教的护法神。他又吸取苯教的巫术、祭祀等基本仪式，以苯教的形式宣传佛教的内容。莲华生的活动取得很大的成功，许多印度的密咒大师接踵而来。与此同时，由“开元三大士”所创立的密宗，在唐王朝两京和西域地区正十分盛行，这对吐蕃佛教的成长，必然也会产生重要影响。上述情况，为佛教尔后在西藏的地方化，形成别具一格的藏传佛教，揭示了方向，提供了条件。

779年，赤松德赞在西藏建成第一座正规佛教寺院—桑耶寺。该寺仿照印度飞行寺的形式，糅合藏、汉两民族和印度的建筑风格兴造，所以又称“三样寺”。全寺设有译经、密宗、戒律、禅定、声明和财务等部，兼具印度和汉地的佛教内容，确立显教和密教同修的方式，拥有独立的寺院经济。该寺建成后，赤德松赞下令在这里剃度第一批藏人出家。至此，佛教在西藏已基本压倒苯教，由莲华生所传入的密法开始得到传播。

据载，在桑耶寺建成后，为了保证佛教的推广，赤德松赞采取传统的盟誓形式，在该寺两次与盟者（包括王子、贵族、大臣）歃血宣誓：长信三宝，奉行佛言，象祖先赞普那样供佛，取得善知识的确实支持。如不遵守誓言，将堕入地狱；如遵守盟誓，即可成无上正

觉。这就是著名的“桑耶大誓”。

赤松德赞后，牟尼赞普和赤德松赞两代继续弘扬佛教。牟尼赞普继续执行自赤松德赞开始的以王朝收入供奉僧众的措施，以保证佛教的经济来源，这对西藏佛教的发展，具有很重要的意义。赤德松赞因受佛教势力支持而成为赞普，所以他同样积极扶植佛教。在赤德松赞时期，佛教被引进王室，上层僧侣具有参与政治、管理教育的特权，普通僧侣也获得特殊的优礼和尊崇，佛经翻译顺利开展，使“三藏经典得以大备”。

至赤祖德赞(815—838年在位)时，王室兴佛达到高潮。赤祖德赞组织译师重新以梵文校正所译的佛典，大量翻译未译的经典，统一体例，统一译语，使译文能清楚准确地表达原本含义，从而推动了整个藏文的改革，在历史上被称为藏文规范化运动。赤祖德赞率先为崇佛做出榜样，每当举行斋会时，他以头巾敷地，令僧侣坐踏，以示对佛教的虔敬。他广造佛寺，规定七户平民供养一名僧侣，并供给寺院以土地、牲畜、奴户，作为固定寺产。他把王朝的军政外交大权交给僧侣，规定行政制度以佛教经论为准，严厉镇压一切反佛情绪和行为。

赤祖德赞的上述崇佛活动，再度引发反佛势力的强烈不满，同时也激起了平民的愤慨。838年，反佛的贵族发动政变，缢杀赤祖德赞，拥立朗达玛(838—842年在位)为赞普。

朗达玛在位期间，展开了又一次大规模的灭佛运动。内容包括封闭寺院、涂抹寺内壁画、焚毁经典、迫害僧侣等。据说，他们把小昭寺变成了牛圈，把许多佛像扔进河里，并杀害僧侣的上层，迫令普通僧侣还俗。这次灭佛，对西藏佛教的打击十分严重，在此后的百余年内，佛教无法得以恢复和发展。

朗达玛的灭佛，标志着西藏佛教“前弘期”的结束。至十世纪后半期，佛教才在西藏开始复兴，是为“后弘期”的开端。



朗达玛被刺杀后,吐蕃王朝陷入长期分裂和战乱。据藏文史料记载,当朗达玛灭佛之时,有三名佛教僧侣经阿里、回鹘,逃至多康地区(今青海西宁一带),继续传授佛教,其门徒中最著名的是喇钦·贡巴饶赛。970年左右,西藏山南地区新兴封建主、桑耶寺寺主意希坚赞选派以鲁梅·楚臣喜饶为首十人,前往多康求学佛教,师事喇钦·贡巴饶赛。五年后,这些人陆续学成回藏。他们返藏后,大量建寺、度僧、传戒。至十世纪末,西藏地区的佛教很快恢复和发展起来,其规模甚至超过了"前弘期"。这一过程,史称"下路弘传"。与此同时,逃亡阿里地区的另一支王室后裔、封建主意希沃也热衷于提倡佛教。他派仁钦桑波等二十一名青年到印度、迦湿弥罗等地学习佛法,又延请阿底峡等印度高僧来到阿里。仁钦桑波与印度僧侣一起,翻译显教经典十七部、论典三十三部,又译介密教怛特罗(经咒)一百零八部。自他起,西藏佛教开始把密宗提到佛家理论的高度。"后弘期"的密宗比较兴盛,与仁钦桑波大量译介密宗经典有重要联系。至十一世纪时,阿里地区的佛教已具相当规模。这一过程,史称"上路弘传"。

阿底峡(982—1054)是萨护罗国(今孟加拉国达卡地区)国王次子,对"五明"学有很深造诣,曾任那烂陀寺、超岩寺等十八座寺庙的住持,1042年,受邀经尼泊尔抵达阿里。阿底峡在阿里除了讲经说法、传授密法灌顶外,主要致力于调整西藏佛教的显密修习次第和显密两教关系。他的《菩提道灯论》,就是针对当时西藏显密佛法修习混乱的现状而著的,对西藏佛教的发展影响深远。他的弟子很多,其中最著名的是仲敦巴。仲敦巴发展师说,形成"噶当派",所以布顿《佛教史大宝藏论》说:"特别是他将甘丹派法规传授给仲敦巴,藏地佛教由此大弘扬了起来。"(民族出版社1986年版,191页)

在"后弘期"中,西藏佛教陆续出现许多教派。至十三世纪后



期，在元朝中央政府的扶植下，上层僧侣逐步掌握西藏地方政权。经过不断发展，佛教最终在西藏地区形成独特的形式。

所以，通常我们所说的藏传佛教，主要是指十世纪后半期开始获得恢复和发展的后弘期西藏佛教，因为它突出地反映了佛教在西藏传播的地方色彩和民族特点。

藏传佛教（后弘期佛教）与吐蕃时流传的前弘期佛教，有着显著的不同，它在同苯教长期的相互影响、相互斗争中，已成为一种具有明显西藏地方特色的佛教。它以佛教的经典教义为基础，吸收了苯教的一些神祇和仪式，教义上大小乘兼容而以大乘为主，大乘中显密俱备而尤重密宗，并以无上瑜伽密为最高修行次第，形成“藏密”。藏传佛教有许多独特的教派，有严密的寺院组织和学经制度，还有译为藏文的完整的三藏教典，它除了流行于我国藏、蒙等地区外，还传播到不丹、锡金、尼泊尔、蒙古、俄罗斯等国家。

第二节　主要教派的思想和特点

九世纪中期以后，西藏长期分裂割据的局面，造成各地区政权间的持续斗争。佛教势力与地方封建领主的结合，是藏传佛教派别产主的主要原因。十一世纪中叶起，随着地区性经济的发展，佛教寺院迅速增加并稳定发展，传承关系得到强化，门户之见日益鲜明地表现出来。而一些吐蕃贵族的后裔，出家后取得主持寺院的特权，为保证家族的政治经济利益，他们难免滋长出宗派观念。此外，当时由各地传入西藏的印度佛教，显密俱备，流派众多，它们自立门庭，各有传承，“设教布道，各化一方”；“各标一胜，各树一帜”，逐渐形成各自的教理和修持方法。总之，藏传佛教特别强烈的宗派观念，主要源于各地寺院与世俗政权相一致的政治、经济方面的

利益冲突，以及各自传承的教义修持方面的差别。至十五世纪初，宗喀巴改革藏传佛教，创立格鲁派，此后便再也没有出现过新的教派。这表明政教在西藏已获得完全统一。

藏传佛教在历史上曾先后存在过近三十种教派及支系，其中主要的有宁玛派、噶当派、萨迦派、噶举派、格鲁派等。现分别予以介绍。

宁玛派

宁玛派是藏传佛教诸教派中历史最为悠久的一派。该派自称他们的教法是直接从莲华生传下来的，以传承前弘期所译的密教典籍为主，要比其他教派的产生早三百年。因为在朗达玛灭佛时，通过秘密单传的密教得以部分幸存，所以宁玛派在早期也采取秘密单传，具有严重的宗法性和苯教色彩，尚未出现寺院组织和系统教义。十一世纪时，素尔家族的三个成员（素尔波且、素尔穹·喜饶札巴、素尔穹·卓浦巴）供奉莲华生为祖师，依据他入藏时所传的密咒和伏藏修习为传承，开始建立寺庙，整理教法，组织活动，逐渐形成一派。这"三素尔"即宁玛派的实际创始人。当时并无派别之名，在藏传佛教其他教派形成之后，因该派遵循旧传密咒，故被称之为"宁玛派"。宁玛，意为"古"或"旧"。又因该派僧侣多戴红帽，故又被俗称为"红教"或"红帽派"。

在"三素尔"之外，宁玛派还有两位重要人物：绒·却吉桑波和隆钦然绛巴。绒·却吉桑波精通因明、吠陀和其他典籍，除翻译密教经典外，还对密典作注疏，撰论著。由他传承下来的教法"大圆满法"，是宁玛派特有的密法。隆钦然绛巴兼通显密二教，他对宁玛派密法进行了修订，并著有大量有关著述，其代表作《隆钦七宝藏论》成为该派僧侣的必读著作。

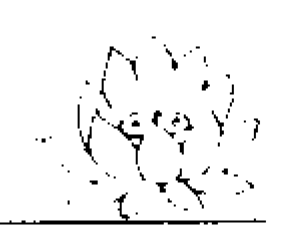
宁玛派把佛法判为九乘，即：声闻乘、独觉乘、菩萨乘，事部（作密）、行部（行密）、瑜伽部（瑜伽密），生起大瑜伽（大瑜伽密）、教敕

阿鲁瑜伽(无比瑜伽密)、大圆满阿底瑜伽(无上瑜伽密)。前三乘名“共三乘”,为化身佛释迦牟尼所说,属显密二宗所共修;中三乘名“外密乘”,为报生佛金刚萨埵所说,属密教诸派所共修;后三乘名“无上内三乘”,为法身佛普贤所说,密教所修最高密法,属宁玛派所独有。

宁玛派修习密法所依据的根本密典是“十八怛特罗”,它们是《大圆满菩提心遍作王》、《金刚庄严续教密意集》、《一切如来大密藏猛电轮续》、《一切如来遍集明经瑜伽成就续》、《胜密藏决定》、《释续幻网明镜》、《决定秘密真实性》、《圣方便绢索莲华曼》、《幻网天女续》、《秘密藏续》、《文殊轮秘密续》、《后续》、《胜马游戏续》、《大悲游戏续》、《甘露》、《空行母焰然续》、《猛咒集金刚根本续》、《世间供赞修行根本续》。“怛特罗”,本意为“相续”,转意为“密咒”,这里指秘密经典。

宁玛派的教法以“大圆满法”为正传。大圆满法分为三部,即心部、界部、教授部。心部偏重于通过直观心性本空而修持解脱之道;界部主张通过脱离心所思虑的对象而体验“心性自然本智”;教授部以男女合身修法(所谓“无上瑜伽”)为手段,同时也包含后三乘的全部瑜伽密。三部的核心是教授部。它的理论基础与汉地佛教占统治地位的“真如缘起”说一致,认为人的心体就本质而言是纯净的,只是因受烦恼、尘垢的障蔽,才生起世俗世界的一切现象。修习的目的,就是要保持心体的本净空寂状态。因此,在修持中,就应远离取舍,双融无分别智,视生死即涅槃,由此而摆脱各种迷惑,以空虚明净之心领悟性空之理。其结果,证得万法皆空,心体与宇宙本体契合,超越世俗认识,脱离世俗生活,使自己的肉体成为金刚锁身。这便是修持“大圆满法”的最高成就。

宁玛派作为一个教派,其组织比较涣散,教徒分散各地,教法内容也不很一致,有各自的传承。教徒主要由两类人组成。一类



是出家的僧侣，他们住在寺院，遵守戒律，有严密的教阶制度和寺院管理制度，相对注重经典和教义。另一类是在家的咒师，他们专以法术和咒术在社会上展开禳灾祈福、治病驱邪的活动，既不读佛经，也不重佛理，有似于本教的咒师。这一类人数大大多于出家僧侣，且在文化落后的群众中很有影响。

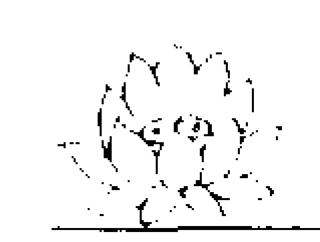
宁玛派在早期仅有为数不多且规模不大的寺院，未能获得较大的发展，也未形成完整的、自成体系的、政教合一形式的稳定寺院集团。直至十七世纪，在黄教首领五世达赖喇嘛的支持下，该派获得了一定的发展。此时，宁玛派在各地建起了几座较大影响的寺院；由于没有中心寺院，该派此后的六个支系，便以各自的主寺为名。它们是：一、多吉扎寺，位于拉萨以南、雅鲁藏布江北岸；二、敏珠林寺，位于西藏山南扎囊县；三、佐钦寺，在今四川德格东北；四、噶陀寺，在今四川白玉县境；五、贝域寺，在今四川白玉县；六、西钦寺，在今四川德格县。

噶当派

藏语“噶”意为“佛语”，“当”意为“教授”、“教诫”；“噶当”，意为一切佛的教说（显密佛教的经、律、论三藏）都具有对僧侣修行全过程的指导意义。

噶当派的教法源于阿底峡，以阿底峡所著的《菩提道灯论》为基础。但该派的正式创始人则是阿底峡的弟子仲敦巴。

仲敦巴（1005—1064），出生于富豪之家，曾拜赛尊为师学佛。1045年，去阿里迎请阿底峡，经后藏贝塘返抵拉萨。此后便始终跟从阿底峡学习显、密二教各种教法。1055年，仲敦巴在聂塘主持阿底峡去世一周年纪念会，并在那里建立一所寺庙。翌年，他受当雄一带封建主之请，前往传教，并在热振兴建热振寺为根本道场，逐渐形成噶当派。仲敦巴一生未受比丘戒，但他以讲经传法为业，有众多出家弟子。

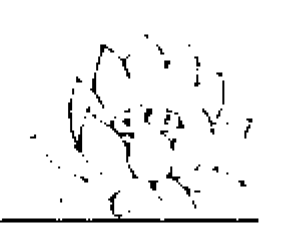


仲敦巴去世后，他的三个弟子(博多哇、京俄巴、普琼哇)分别传法，形成教典派、教授派和教诫派三个噶当派的分支。教典派注重佛教经典的学习，传授阿底峡思想，视一切经典为修行的依据，但以阿底峡《菩提道灯论》和“噶当六论”(《菩萨地论》、《大乘庄严论》、《集菩萨学论》、《入菩提行论》、《本生鬘论》、《集法句论》)为主。教授派偏重于师长的指导，注意念咒、供佛和静修，以阿底峡《菩提道灯论》中“三士道”次第见行双运为主旨，以“四谛”、“缘起”等学说为教授内容，以明“无我义”之正见；通依一切大乘经典，别作《华严经》、龙树《宝鬘论》、静天《集学论》、《入学论》为主。教诫派注重戒律和修行，主张下自戒律，上至金刚乘法，能在一座中一齐修习，所崇本尊为释迦佛、观音、绿度母、不动明王，四本尊与三藏教法合称为“噶当七宝”。

噶当派虽以显教为主，但并不排斥密教，而取一种调和态度。在修习次第上，主张先显后密，并且强调密法只能授给经过考验的有根器的人。其密教修习以《真实摄论》为指导，此属于密教四部中仍以显教教义为基础的瑜伽部，既与萨迦派、噶举派等推崇无上瑜伽密有所区别，又与宁玛派大量吸收苯教成分的做法有很大不同。所以该派在藏传佛教中享有显密教法“纯净”的声誉。

噶当派全部教法的理论基础是阿底峡的《菩提道灯论》。该论强调，修习佛法要依“三士道”的修行次第，循序渐进；修法者要“发菩提心”，“严守戒律”，“修习止观”，“福慧双修”。认为只有在以上显教阶段圆满修持的基础上，才可转入密法修持，达到“即身成佛”。

“三士”是对学佛者的分类。一、“下士”，指那些只求今生利乐，不知生死轮回之苦，不求解脱的纭纭众生，属于“人天乘”；二、“中士”，指那些只是追求个人解脱，不想普渡众生，仍局限于自利之心的人，属于“小乘”；三、“上士”，指那些既求自身解脱，又愿普



渡众生，有自利利他之德的人，属于“大乘”。与此“三士”相应的修行次第，即为“三士道”。学佛者从学“三士道”，必须先求名师，依照师长指导，再去身体力行，否则难免误入歧途。有了这一先决条件，就可以从“下士道”起依次修习。

噶当派的主要寺院是拉萨以南的桑浦寺，它于1073年由阿底峡弟子俄·雷必喜饶创建。该寺在第六任堪布恰巴却吉僧格之后，分为上、下两院。

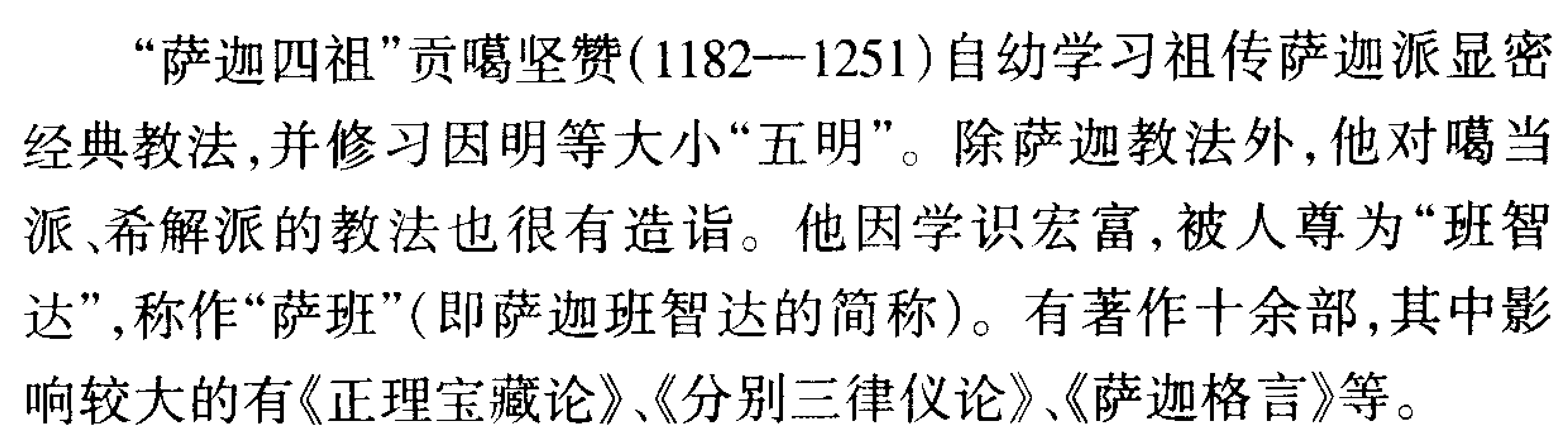
噶当派在十一、十二世纪时，曾有很大发展，僧徒众多，寺院广布。藏传佛教其他教派曾普遍受到噶当教派的影响。十五世纪初，宗喀巴在噶当派基础上创立格鲁派(又名新噶当派)，原来属于噶当派的寺院(包括桑浦寺)都归入格鲁派，此后噶当派便不复存在。

萨迦派

藏语“萨迦”意为“灰土”，因该派主寺座落于一片灰白色的土地上，名“萨迦寺”，故其教派即名萨迦派。又因该派寺庙围墙上涂有象征文殊、观音、金刚手三菩萨的红、白、蓝三色线条，故又俗称“花教”。

萨迦派的创始人为贡却杰布(1034—1102)。他自小随父学习宁玛派教法，后来拜卓弥译师释迦益希为师，广学后弘期所译密教经典，又从其他译师学一切显密教法，而以卓弥所传“道果法”为主要教法。四十岁时，贡却杰布在奔波山建立萨迦寺，逐渐形成萨迦派。

萨迦派形成后，经贡却杰布子孙四代人的经营，日益得到发展。尤其是在四祖贡噶坚赞和五祖八思巴时期，该派进入鼎盛时期。由于该派主寺萨迦寺的住持都由贡却杰布后裔担任，教法的传承也由家族世袭，其他族系不能介入，所以该派世称“血统传承”，为贡却杰布家族所御用。

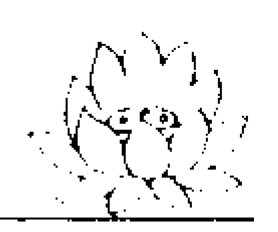


“萨迦四祖”贡噶坚赞(1182—1251)自幼学习祖传萨迦派显密经典教法,并修习因明等大小“五明”。除萨迦教法外,他对噶当派、希解派的教法也很有造诣。他因学识宏富,被人尊为“班智达”,称作“萨班”(即萨迦班智达的简称)。有著作十余部,其中影响较大的有《正理宝藏论》、《分别三律仪论》、《萨迦格言》等。

十三世纪三十年代,蒙古统治者着手进军西藏。1240年,元太宗窝阔台之子阔端领兵驻扎凉州。阔端派遣大将达尔汗台吉多达那布率军入藏,抵达藏北热振寺一带。多达那布向阔端建议,根据西藏政治势力与佛教势力结合的特点,采取扶植萨迦派的方式,使之协助蒙古进行有效统治。阔端接受建议,于1244年委派多达那布和加曼二人持函入藏,邀请贡噶坚赞去凉州,商谈西藏归顺蒙古的问题。1247年,贡噶坚赞抵达凉州,经与阔端磋商,议妥关于西藏归顺的条件,并由他给西藏各地方势力写信,劝说他们一起归顺,此即著名的《萨迦班智达致乌斯藏纳里僧俗诸首领书》。协议规定了元朝中央对西藏地方的行政管理权力,萨迦派也由此而取得在西藏地区的政治和宗教的领袖地位。

“萨迦五祖”八思巴(1235—1280),本名罗追坚赞。他幼而颖悟,长博闻思,学富五明,淹贯三藏。1253年,忽必烈闻其名,召置左右,并从受密教灌顶。1260年,忽必烈即蒙古大汗位,封八思巴为“国师”,赐玉印,开创了元朝帝王任命帝师的先例。1264年,忽必烈迁都燕京,在中央设置总制院,掌管全国佛教事务和西藏地方行政事务,命八思巴兼领总制院事,协助中央对西藏的管理。1269年,八思巴奉忽必烈之命,呈上由他依据藏文字母创制的“蒙古新字”(俗称“八思巴文”)。次年被加封为“帝师”。去世后,忽必烈赐谥号“皇天之下一人之上宣文辅治大圣至德普觉真智佑国如意大宝法王西天佛子大元帝师”。

八思巴之后,其家族和门徒继续为元朝政府重用,仅被封为帝



师的就有十余人。他们的活动无疑出于各自的政治、经济利益目的，但在客观上加强了西藏与中央政权的隶属关系，密切了民族之间的联系。

十四世纪上半叶，元朝开始衰落，萨迦派失去了中央政权的有力支持，逐渐偏安于萨迦一隅。其地位后来为噶举派所取代。

萨迦派教义的核心是“道果法”，或名“道果论”。认为，修持者若抛弃一切恶业、断常之见，勤勉修行，就可以断除所有烦恼，获得“一切智”，成就涅槃之“果”。根据这一思想，形成三个修行次第。

首先是舍弃“非福”恶业（“非福”，指死后要遭恶报的一类坏事），专心致力于行善，这样，来世便可以转生“三善趣”（即人、天、阿修罗）。

第二是破除“我执”（“我执”，指将“我”执为实有的观念）。转生“三善趣”并非摆脱轮回之苦，所以还必须断除“我执”。“我执”是一切苦恼的根源，破除“我执”，证得诸法“皆非实有”、“一切皆空”，才能彻底超脱生死流转。

第三是破除“一切见”（“一切见”，指与佛教原理不符合的所有错误认识），如“断见”或“常见”，认识到事物“缘起性空”，既非有，也非无，由此而成为“智者”即真正领悟佛法的人。

依据上述三重程序修持，可以由生死此岸抵达涅槃彼岸。萨迦派将它概括为四句：“最初舍非福，中断于我执，后除一切见，知此为智者。”这种看法大致沿袭了龙树中观派思想。

噶举派

藏语“噶举”意为言传，因该派注重口授密法的传承，故名。又因该派的远祖玛尔巴、米拉日巴等人在修法时沿用印度僧侣身穿白色僧衣的习惯，故俗称“白教”。

噶举派有两大系统。一是由玛尔巴传下来的，称为达波噶举；二是由琼波南交巴传下来的，称为香巴噶举。这两个系统的密法

教义均来自印度。因香巴噶举在十四、十五世纪时已湮灭无闻，因此通常所说的噶举派指的是达波噶举。

达波噶举的创始人达波拉杰（本名索南仁钦），其教法则渊源于玛尔巴和米拉日巴。

玛尔巴（1012—1097），本名却吉罗追，出身系西藏山南洛扎地方的富豪。十五岁起随卓弥译师学习佛法，成年后三赴印度、四入尼泊尔，听讲集密等无上瑜伽部密典，并详细研修“时轮金刚法”、“欢喜金刚法”、“大手印法”等各种密教教法。回藏后定居授徒，独成一派。弟子众多，由米拉日巴继承其教法。

米拉日巴（1040—1123），本名脱巴噶，出生于后藏阿里贡塘（吉隆县北）地方。归依佛教后，先从宁玛派僧侣学“大圆满法”，未觉满意。三十八岁时拜玛尔巴为师，学得全部密法，道行非凡，“即身获殊胜悉地”。四十五岁开始收徒授法。他用演唱道歌的方式传教，通俗易懂，颇受欢迎；所著《道歌集》脍炙人口，在藏族文学史上有一定地位。弟子众多，最著名的是达波拉杰。

达波拉杰（1079—1153），本名索南仁钦。幼年学医，造诣很高，故有达波拉杰之称（意为达波地方的医生）。出家后，先从噶当派大师甲雨哇等学习噶当派教法。三十二岁拜米拉日巴为师，受金刚亥母灌顶，学得那若巴的瑜伽神心功及大手印法。后又于达波潜心修行多年，并以“大手印”为中心，形成自己的体系，创立达波噶举教派。1121年，他在达波创建岗波寺，作为本教派的祖寺，传授门徒。

达波拉杰之后，其门下四大弟子在前后藏分别建寺收徒，形成四大支系，即帕竹噶举、蔡巴噶举、拔戎噶举、噶玛噶举。此后，由帕竹噶举系又分化出八个小支系，它们是：止贡噶举、达垅噶举、主噶举、雅桑噶举、绰甫噶举、修赛噶举、叶噶举、玛仓噶举。

四大支系中影响最大的是帕竹噶举。

帕竹噶举的创始人是帕木竹巴(1110—1170),简称帕竹,本名多吉杰波,生于西康(今西藏东部)南部哲垅乃学地方。幼年出家,十九岁入藏游学,遍习噶当、萨迦、宁玛教法。后来投于达波拉杰门下,修习"俱生和合法"以及"大印法门"。返回西康后,先在察岗传法授徒,后至山南帕木竹地方,建立丹萨替寺,于此形成帕竹噶举派。在所著的《噶古酿格》一书中,阐述了他的教法。

1208年,山南的朗拉斯家族扎巴琼乃夺取帕竹噶举主寺丹萨替寺的寺主之职,此后该派首领职位便由朗氏家族世袭,被元朝封为"万户长"。元顺帝至正十一年(1351),其首领绛曲坚赞受封为"大司徒",以武力取代萨迦派势力,掌握西藏地方政权。明永乐四年(1406),明成祖封绛曲坚赞的侄孙扎巴坚赞为"灌顶国师阐化王",赐玉印。至此,帕竹噶举和朗氏家族的政教合一地方政权达到极盛。

1481年,帕竹政权被其属部仁蚌巴以武力击败,帕竹噶举也随之衰落。该派原有的八个小支系中,唯有止贡、达垅、主巴三家流传下来,其余五家先后绝传。

蔡巴噶举的创始人是向蔡巴。向蔡巴(1123—1194),本名达玛扎,二十六岁出家,改名尊追扎。先后受学密咒教授、三摩地灌顶、制息术、拙火定等。三十岁时,从贡巴楚臣宁波学习达波拉杰的密法"俱生和合法",证得"真实义"。1175年,在拉萨东郊建立蔡巴寺,创建蔡巴噶举。后又在蔡巴寺附近建立贡塘寺。其门徒众多,分头建寺,使该派迅速发展。1268年,元世祖忽必烈封首领桑结额珠为蔡巴"万户长",兼掌政教。此后,桑结额珠之子仁钦坚赞赴京朝贡,元世祖赐诰命金印,成为前藏地区势力强大的三个万户长之一。十四世纪后,随着蔡巴领主的失势而衰微,乃至绝传。

拔戎噶举的创始人是达玛旺秋,约十二世纪时人,系达波拉杰弟子。他在后藏昂仁地方建立拔戎寺,以此为中心成立拔戎噶举。

该派以密教“大手印法”和显教“大印境界”为主要教法。寺主由家族世代相承。后因该宗家族内部纷争，逐渐衰绝无闻。

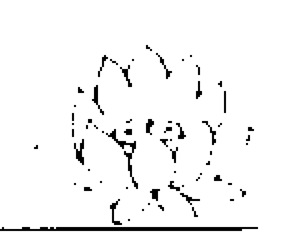
噶玛噶举的创始人是都松钦巴。都松钦巴（1110—1193），本名却吉扎巴，出生于西康哲雪地区。十六岁出家，除拜达波拉杰为师，学噶举派教法外，还曾学噶当派、萨迦派和宁玛派的教法。但以噶举派的“大手印”和“拙火定”为主要教法。1147年，都松钦巴在昌都类乌齐附近建立噶玛丹萨寺，标志着噶玛噶举派的形成。其后，又在拉萨西北的堆垅建立粗卜寺，成为该派的主寺。

噶玛噶举派在藏传佛教各派中最早采取活佛转世制度，有黑帽系和红帽系等转世系统。黑帽系的实际创始人是噶玛拔希，本名却吉喇嘛。1407年，明成祖封黑帽系五世得银协巴（本名却贝桑布）为“万行具足十方最胜圆觉妙智慧善普应佑国演教如来大宝法王西天大善自在佛领天下释教”，并赐以“如来”名号。其弟子数人先后被封为国师、大国师。红帽系的创始人是扎巴僧格，至第三世却欠意希时，得到明王朝赐给的封号和佛像。

噶玛噶举派于元、明两代在康藏地区都曾有一定实力，但自清初起已开始衰落，红帽系在乾隆后被迫停止传承。

噶举派的另一系统香巴噶举，创始人为琼波南交（1086—?）幼年时学习苯教教法，后又学宁玛派大圆满法，曾多次赴印度、尼泊尔学习梵文和密教教法。因该派寺庙多集中在香地（今西藏南木林县），故名香巴噶举。琼波南交的门徒又建立甲寺和桑定寺，形成香巴噶举的两个支派。桑定寺在今浪卡子县羊卓雍湖畔，寺内除了主持多吉帕姆是女活佛（藏传佛教唯一的女活佛），其余全是男喇嘛。格鲁派的创始人宗喀巴及其弟子克主杰先后向香巴噶举僧侣学法。该派于十四、十五世纪后逐渐衰绝。

虽然噶举派派系复杂繁多，但各派教义大同小异，都属玛尔巴和米拉日巴的传承，以龙树的中观论为理论基础。该派最主要的

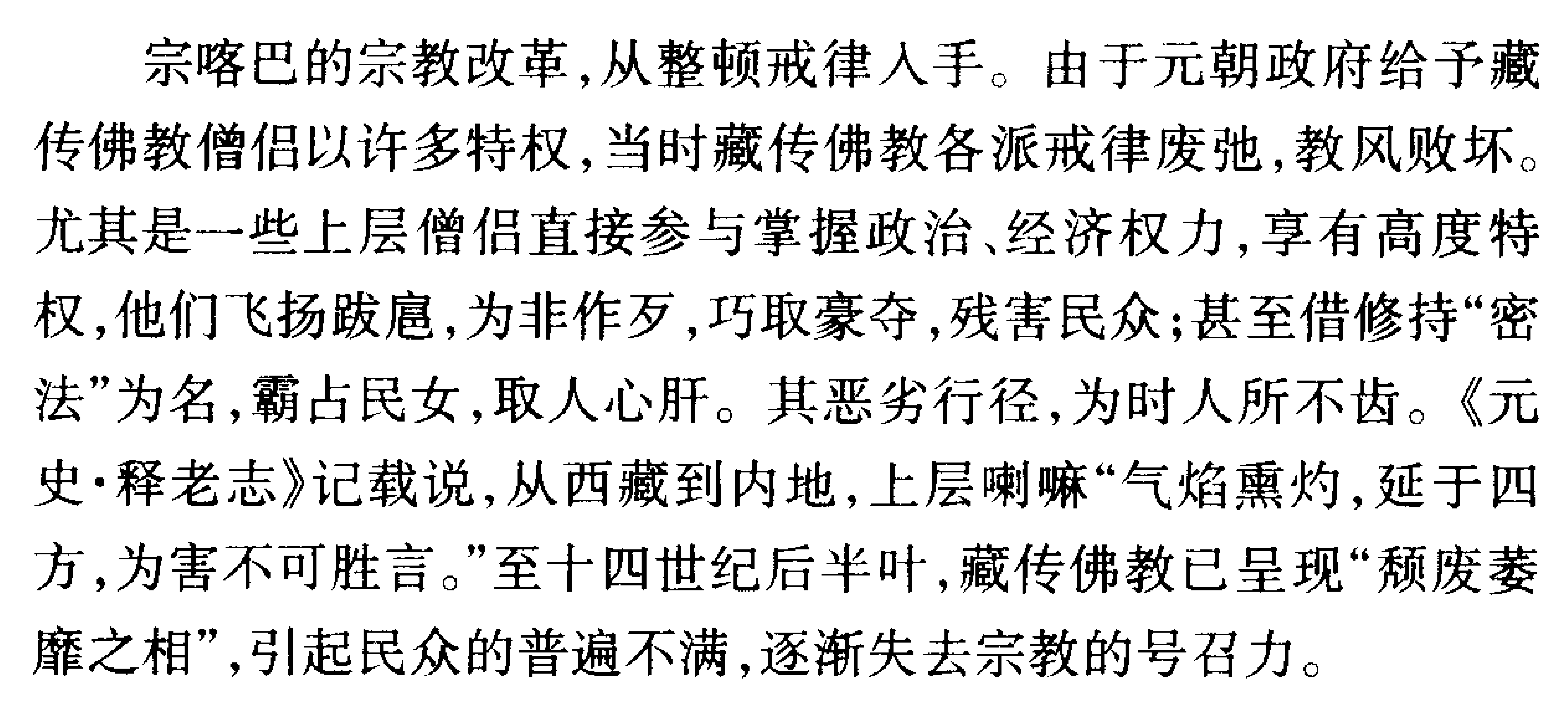


教法是所谓“大手印法”,显密兼修。手印指佛陀的真实教法,由佛陀亲手印定;大,指佛陀的教法至高无上。它要求修持者从“拙火定”开始,调整呼吸,使身体不畏寒冷,不惧饥渴。由此逐渐做到心住一境,不起分别,无善无恶。然后再集中观察安住于一境的“心”是在身外还是身内,若是到了无处可寻之时,便已证悟到此心并非实有,达到“空智解脱合一”的境界。这就是成佛。该派的“大手印法”有显密之分,显教大手印如上所述,重视修心,利用呼吸控制意识活动;密教大手则重视修身,其最高修法即无上瑜伽密的所谓“双身修法”,证悟“空性”,达到“即身成佛”。

格鲁派

藏语“格鲁”意为善律、善规,表示该教教义最为完善。因格鲁派是在噶当派教义的基础上建立的,所以又名“新噶当派”。又因该派僧侣穿戴黄色僧衣僧帽,故俗称“黄教”或“黄帽派”。这是藏传佛教中最后兴起的、也是最有实权的大教派。它既是西藏佛教全部历史发展的总结,也为此后的西藏佛教开拓了新的方向,它给西藏的政治统治提供强有力精神支柱,使之最终确立起完备的“政教合一”体制,对西藏社会造成的影响,极其深远。

格鲁派的创始人是宗喀巴。宗喀巴(1357—1419),本名洛桑扎巴,生于青海湟中;藏语称湟中一带为“宗喀”,故名。他七岁出家,受沙弥戒,并开始从噶举派僧侣顿珠仁钦学习藏文和佛经,十年内在显教经论、宗教仪轨等方面打下坚实基础。十七岁赴西藏深造,先后在前后藏各地投师求法,在噶当、萨迦诸派大师指导下研习五论、五明,兼通显密,造诣精深。二十九岁从楚臣仁钦受比丘戒,并开始讲经收徒,同时系统学习密宗经典及其注疏,另外还学习萨迦、噶当、噶举等派的教法。他的学习,不拘一格,不受教派门户的限制,为此后进行宗教改革和创建新的藏传佛教思想体系,作了有益的准备。



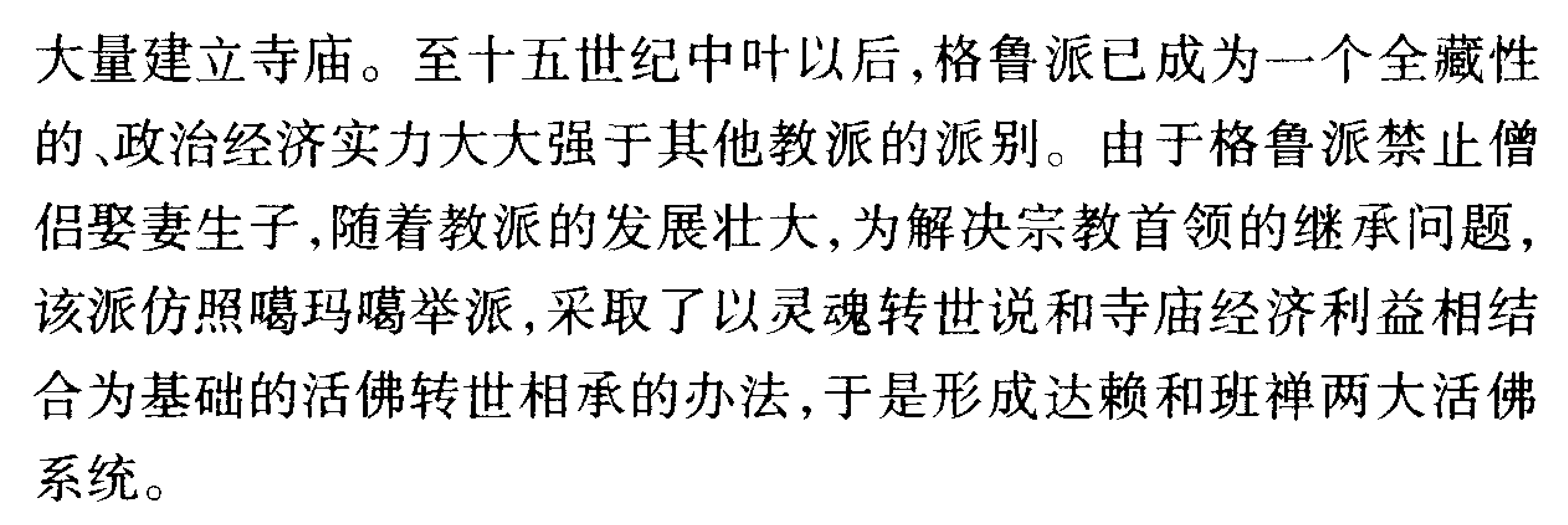
宗喀巴的宗教改革，从整顿戒律入手。由于元朝政府给予藏传佛教僧侣以许多特权，当时藏传佛教各派戒律废弛，教风败坏。尤其是一些上层僧侣直接参与掌握政治、经济权力，享有高度特权，他们飞扬跋扈，为非作歹，巧取豪夺，残害民众；甚至借修持"密法"为名，霸占民女，取人心肝。其恶劣行径，为时人所不齿。《元史·释老志》记载说，从西藏到内地，上层喇嘛"气焰熏灼，延于四方，为害不可胜言。"至十四世纪后半叶，藏传佛教已呈现"颓废萎靡之相"，引起民众的普遍不满，逐渐失去宗教的号召力。

针对上述状况，宗喀巴强调，僧侣必须严守戒律，独身不娶，脱离生产；僧侣还必须常住寺院，不得在外滋事。他认为，无论大小显密之教，一切僧众在持律上不能有例外。他还利用各种讲经机会，详解戒律细则，并要求自己的门徒率先守戒，以作示范。同时，宗喀巴在号召广泛修复原有废旧寺院的基础上，主张建立起严格的寺院组织和管理体制，以便从制度上保证戒律的落实和践行。

1409年，宗喀巴在明成祖所封"阐化王"帕竹政权首领扎巴坚赞的支持下，在拉萨大昭寺举办了一个大规模的祈愿法会（传召大会）。这是一次不分教派和地区的全西藏教徒大集会，参加者有一万之众。这次法会，使宗喀巴的宗教改革设想得到充分体现，并奠定了他作为西藏教界领袖人物的地位。法会之后，宗喀巴在拉萨以东的达孜县境内兴建起甘丹寺。甘丹寺的建立，标志着格鲁派的正式形成。除甘丹寺外，格鲁派后来又相继建立起哲蚌寺、色拉寺、扎什伦布寺。这些寺院的建成，确保了格鲁派的稳定发展。

格鲁派创立不久，便与明王朝建立起重要联系。永乐十二年（1414），宗喀巴派其弟子释迦也失赴京朝贡；次年，明成祖封释迦也失为"西天佛子大国师"。宣德九年（1434），释迦也失再次进京，明宣宗封他为"大慈法王"。

在宗喀巴去世后，他的弟子们以拉萨为中心，分赴各地传教，



大量建立寺庙。至十五世纪中叶以后，格鲁派已成为一个全藏性的、政治经济实力大大强于其他教派的派别。由于格鲁派禁止僧侣娶妻生子，随着教派的发展壮大，为解决宗教首领的继承问题，该派仿照噶玛噶举派，采取了以灵魂转世说和寺庙经济利益相结合为基础的活佛转世相承的办法，于是形成达赖和班禅两大活佛系统。

格鲁派的活佛转世制度开始于宗喀巴的弟子根敦嘉措。根敦嘉措于1542年去世，他去世后，迎请年仅三岁的索南嘉措作为转世灵童，于哲蚌寺继承寺主职位，成为格鲁派活佛。明万历六年(1578)，索南嘉措应邀至青海会见蒙古土默特部落首领俺答汗，出于政治需要，两人互赠尊号。俺答汗赠给索南嘉措的尊号是“圣识一切瓦齐尔达喇达赖喇嘛”，意为在显、密两教方面都有最高成就的、学问如大海一般深广的超凡入圣大师。索南嘉措是为第三世达赖喇嘛；第一世根敦珠巴、第二世根敦嘉措均属后来追认。“达赖喇嘛”，系蒙语和藏语的合称，意为“智德深广犹如大海能包容一切的上师”。索南嘉措赠给俺答汗的尊号是“咱克喇瓦尔第彻辰汗”，意思是聪明智慧的转轮王兼汗王。索南嘉措曾向土默特部宣讲黄教教义，为该教以后在蒙古民族中的广泛传播奠定了基础。万历十五年(1587)，索南嘉措受邀进京，并受“朵儿只唱”(执金刚)的封号。清顺治九年(1652)，五世达赖阿旺·罗桑嘉措赴北京朝觐，受清政府优厚款待。他从内地带回的金银，在前后藏新建格鲁派寺庙十三所。翌年，他受清廷册封为“西天大善自在佛所领天下释教普通瓦赤喇怛喇达赖喇嘛”，取得藏传佛教各派总首领的称号，确立了达赖喇嘛系统在西藏的政教地位。

“班禅”，意思是“大学者”。以班禅作为历代转世活佛的称号是从第四世班禅即扎什伦布寺主罗桑却吉坚赞开始的(前三世均属追认)。明崇祯十四年(1641)，蒙古和硕特部固始汗率军进藏，

为了巩固他在西藏的统治，赠罗桑却吉坚赞“班禅博克多”称号。“博克多”，意为智勇双全。自此，原来西藏地区习惯上用于博学高僧的“班禅”称号，成了历代转世活佛的专有称号。清康熙五十二年(1713)，正当西藏上层为争夺六世达赖之位而内哄不已的时候，朝廷派员入藏，封五世班禅罗桑益西为“班禅额尔德尼”，正式确立了班禅的地位，以便分权统治。“额尔德尼”，意为“珍宝”。

达赖和班禅两大活佛转世系统形成后，代代相传，同为格鲁派教主。在清王朝的大力支持下，格鲁派成为藏传佛教的正统派和西藏地方执政的教派。

清王朝对藏地佛教的支持，是它整个统治政策的组成部分。入关之前，清统治者采取满、蒙联合的手段对付明王朝。入关以后，为了巩固统治，清帝室根据满、蒙、藏民族相似的文化、宗教、历史背景，试图以藏传佛教激发他们的感情，并通过喇嘛上层控制边疆地区。如乾隆《御制喇嘛说》碑文所说：“盖中外黄教，总司以此二人(达赖、班禅)，各部蒙古一心归之。兴黄教，即所以曳蒙古，所系非小，故不可不保护之，非若元朝之曲庇番僧也。”在清室悉心扶植下，藏传佛教在全国范围，尤其在蒙藏和三北地区，有相当大的发展。仅据藏地统计，乾隆二年(1737)，属达赖系统的寺庙有三千一百五十多所，喇嘛有三十万二千五百六十人；属班禅系统的寺庙有三百二十七所，喇嘛有三千六百七十人。到光绪八年(1882)，喀鲁派大寺庙有一千零二十六所，喇嘛四十九万一千二百四十二人。在蒙古地区，情况大体相似。

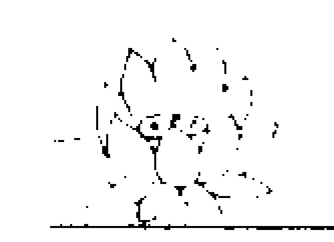
格鲁派的基本教义是由宗喀巴奠定的。宗喀巴曾以隐语诗的形式，宣布自己是阿底峡的继承者，而他的思想也确实是对噶当派的发展。宗喀巴相当重视宗教理论的建设。他撰写了大量著作(据说多达一百余种)，其中最重要的是《菩提道次第广论》和《密宗道次第广论》。对于藏传佛教中流行的各种异说，他在著作中予以



一一批判,并提出自己的思想体系以及修持解脱方法。《菩提道次第广论》是对阿底峡《菩提道灯论》的发展,书中提出了格鲁派的中心教法,即阐明三乘渐次修行之道,立“三士道”,注重“出离心”、“菩提心”、“空性见”三要。《密宗道次第广论》则以密教为究竟,对密教四部(事部、行部、瑜伽部、无上瑜伽部)的修行次第、仪轨、方法、法器使用等方面作出详细论述,使密教修持规范化。两书的哲学理论,以后期中观学说为主,宗奉缘起性空之说,以此指导显密二教的修持,比其他教派在教义上显得更加系统和严密。

宗喀巴认为,释迦如来的一代正法,不外教、证两种,而一切“教”的正法又摄在经、律、论“三藏”之中,一切“证”的正法则摄在戒、定、慧“三学”之中。因此提倡三藏不可偏废,必须全修。与此同时,他突出阐扬了“缘起性空”理论。他认为,“缘起”和“性空”是观察事物的两个相互依存和联系的范畴。一切事物都由因缘和合而起,故是“缘起”;缘起的事物都无自性,故是“性空”。所以,一切事物既是缘起“有”,又是自性“空”;只有同时认识到一切事物的这两个方面,才是完整的认识。世间一切烦恼都因无明而起,人们只有懂得“缘起性空”的道理,才能克服“无明”,获得智慧。所以,“缘起性空”实际上是格鲁派的理论核心,代表了该派的基本世界观和认识论。

在修持理论上,宗喀巴又提倡与内地天台宗形式相似但内容不同的止观并重、定慧双修的思想。这是针对当时藏传佛教中普遍存在的止观偏废的流弊而提出的。他把瑜伽行派在修“止”中所要达到的“轻安”(轻松安适)状态作为最高境界,认为以修止控制自己的心理活动,达到“心住一境”,即可获得身的“轻安”;修“观”在于“依止”如理思维,最后达到“心”与“理”的合一,可以获得心的“轻安”。止与观互相配合,由止到观,由观到止,由此而增长智慧,证得涅槃。



同时，由于格鲁派对于四部密教的一切道次，以历代相承的教授为依据加以会通，认为显密一切经论都是修行证果的教授，所以凡藏传佛教各派所传的密教教法，在该派中无不兼容并蓄。

藏传佛教除了上述五大教派外，尚有一些较小的派系。如希解派、觉域派、觉囊派、郭扎派、夏鲁派等，也都曾在历史上产生过一定影响。

* 本章写作过程中，参考了《佛教史》的有关章节。